STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

A. L. VDOVITCH — A. M. TVRKI

XLIX

M. B. SMITH. — *The nature of Islamic geomancy with a critique of a structuralist's approach* 5

J. LASSNER. — *Provincial administration under the early 'Abbāsid: Abū Ja'far al-Manṣūr and the Governors of the Ḥaramayn* 39

J. JOLIVET. — *Pour le dossier du Proclus arabe: Al-Kindī et la théologie platonicienne* 55

A. KILITO. — *Le discours didactique dans* Mulḥat al-I'râb. 77

A. MORABIA. — *Ibn Taymiyya, les Juifs et la Tora* 91

A. OUMLIL. — *Ibn Ḫaldūn: sens d'une autobiographie* 123

W. C. CHITTICK. — *The perfect man as the prototype of the self in the sufism of Jāmī* 135

R. ISRAELI. — *The Muslims under the Manchu reign in China* 159

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur necnon Vniuersitate Princetoniensi in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE-LAROSE

PARIS

MCMLXXIX

Les *Studia Islamica* ont été fondés en 1953 par les Professeurs Robert BRUNSCHVIG (directeur honoraire depuis 1976) et Joseph SCHACHT (décédé en 1969).

Codirecteur en 1971 : le Professeur G. E. von GRUNEBAUM (décédé en 1972).

Les *Studia Islamica* offrent au public islamisant et non-islamisant des articles rédigés (de préférence en français ou en anglais) par des spécialistes qualifiés sur toutes questions relevant du vaste domaine de l'islamologie. En toute liberté scientifique, l'accent est mis, dans ces études, sur l'aspect général des problèmes traités. Une attention particulière est accordée aux discussions de méthode, aux vues d'ensemble, aux résultats neufs.

Les opinions exprimées engagent exclusivement la responsabilité de leurs auteurs.

Les *Studia Islamica* paraissent au rythme approximatif de deux fascicules par an.

La correspondance relative à la rédaction doit être adressée au Prof. A. L. Udovitch, Near Eastern Studies, Princeton University, Princeton N.J. 08540 (U.S.A.), ou au Dr. A. M. Turki, 1 bis, rue Gager-Gabillot, 75015 Paris.

Pour tout ce qui concerne la vente, s'adresser à l'éditeur G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 15, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^).

Studia Islamica was created in 1953 by Prof. Robert BRUNSCHVIG (honorary editor since 1976) and Prof. Joseph SCHACHT (deceased in 1969).

Joint editor in 1971 : Prof. G. E. von GRUNEBAUM (deceased in 1972).

Studia Islamica offers to the learned public, and not to Islamic scholars only, papers written (preferably in English and in French) by qualified specialists on subjects from all sections of the vast field of Islamic studies. Whilst the authors enjoy complete freedom of opinion, emphasis is laid on the general aspects of the subjects treated in these studies. Special attention is paid to discussions of method, to comprehensive views, and to new conclusions.

The authors alone are responsible for the opinions expressed in their articles.

Studia Islamica appears approximately at the rate of two numbers a year.

Any correspondance concerning editorial matters should be addressed to Prof. A. L. Udovitch, Near Eastern Studies, Princeton University, Princeton N.J. 08540 (U.S.A.) or to Dr. A. M. Turki, 1 bis, rue Gager-Gabillot, 75015 Paris.

Letters concerning the sale of the review should be addressed to the publishers, Messrs. G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 15, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^).

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

A. L. VDOVITCH A. M. TVRKI

XLIX

M. B. SMITH. — *The nature of Islamic geomancy with a critique of a structuralist's approach* 5

J. LASSNER. — *Provincial administration under the early 'Abbāsid: Abū Ja'far al-Manṣūr and the Governors of the Ḥaramayn* 39

J. JOLIVET. — *Pour le dossier du Proclus arabe: Al-Kindī et la théologie platonicienne* 55

A. KILITO. — *Le discours didactique dans* Mulḥat al-I'râb. 77

A. MORABIA. — *Ibn Taymiyya, les Juifs et la Tora* 91

A. OUMLIL. — *Ibn Ḫaldūn: sens d'une autobiographie* 123

W. C. CHITTICK. — *The perfect man as the prototype of the self in the sufism of Jāmī* 135

R. ISRAELI. — *The Muslims under the Manchu reign in China* 159

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur necnon Vniuersitate Princetoniensi in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE-LAROSE

PARIS

MCMLXXIX

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants-droit ou ayants-cause, est illicite » alinéa 1er de l'article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code Pénal.

© G.-P. MAISONNEUVE ET LAROSE, 1979

Printed in France

THE NATURE OF ISLAMIC GEOMANCY WITH A CRITIQUE OF A STRUCTURALIST'S APPROACH

The divinatory methods found in human societies past and present offer considerable variety in form and structure. A number of the methods have the common feature, however, of being based on a dichotomy such as that of odd/even. To contemporary readers the most familiar example of this class would probably be the ancient Chinese method of *I Ching*, based on the Yin/Yang opposition. Another member of this class which has not received as much recent popular attention is a method known in the Western world as geomancy. The term "geomancy" is an unfortunate one since it is used for two very different occult sciences. It refers to the Chinese art of divining by means of land forms the correct placement of houses and tombs (1) as well as to the totally different practice of *'ilm al-raml* of the Islamic culture. Since Islamic "geomancy", based on the odd/even opposition, is the subject of this paper, we will be referring only to that divinatory system when we speak of geomancy.

The Arabic name *'ilm al-raml*, "the science of sand", undoubtedly testifies to the use of sand by the early practitioners as a surface in which to trace the figures. As the divinatory practice

(1) See Joseph Needham, *Science and Civilization in China* (Cambridge, 1969), II, 359-363.

spread, various techniques developed, but the name "geomancy" which, it is thought, was given to the method by the Latin West in the twelfth century, seems also to refer to this early practice of placing the figures in the sand or earth. (1)

The origin of geomancy is a matter for speculation, and there is equally little factual basis to support either a Persian, Indian, Greek, Arab, or Berber birthplace. It appears to have been a feature of Islamic culture that spread as the Islamic empire grew, but this certainly does not deny the possibility of a pre-Islamic origin for geomancy. (2) There is a tradition contained in some Arabic writings that attributes the art to the legendary Idrīs, who is said to have transmitted it to an Indian seer, Ṭumṭum al-Hindī. (3) According to another tradition the prophet Muḥammad knew of geomancy and sanctioned it, but this assertion was not accepted by all Islamic writers. (4)

One of the names most frequently associated in the Arabic treatises with geomancy is that of Abū ʿAbdallāh Muḥammad al-Zanātī, who is often mentioned as a master of the art and a writer on the subject. (5) Although his name places him as belonging to the Zanāta tribe, a Berber group which has inhabited the Maghrib for a lengthy but undetermined period, there is very little evidence as to when he lived. (6) In addition to

(1) Tannery showed that there is reason to believe that Hugo Sanctalliensis, a Latin translator of the 12th century, was the first to use the name to refer to this particular type of divination. See Paul Tannery, "Le Rabolion" in his *Mémoires Scientifiques* (Toulouse, 1920), IV, 318-344.

(2) In sixteen pre-Islamic Safaitic inscriptions, dating from the 3rd to the 6th centuries A.D., the word *rammāl*, "diviner in sand", appears as a personal name. See G. Lankester Harding, *An Index and Concordance of pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions* (Toronto, 1971), 287.

(3) See F. Klein-Franke, "The geomancy of Aḥmad b. ʿAlī Zunbul. A study of the Arabic Corpus Hermeticum", *Ambix*, XX (1973), 26-35.

(4) For an account of this tradition and of a passage from the Koran which has sometimes been interpreted as referring to geomancy see Toufic Fahd, *La Divination arabe* (Leiden, 1966), 198-199. Cf., Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah, An Introduction to History*, trans. Franz Rosenthal, 2nd ed. (Bollingen Series XLIII) (Princeton, 1958), I, 229-230.

(5) For a list of several generations of al-Zanātī's teachers and pupils, as given in a manuscript source, see Carra de Vaux, "La Géomancie chez les Arabes" in P. Tannery's *Mémoires Scientifiques, op. cit.* (ref. 2), 300-301.

(6) For a discussion of the theories of the origin of the Berbers see Ch. Pellat, "Berbers" in *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (3 vols.+, London, 1960+,

being mentioned by many writers as an authority, he is named as the author of some Arabic texts on geomancy printed in Cairo several times during the past hundred years. (1) These texts seem to have circulated widely in Africa and to have been noticed repeatedly by anthropologists studying African methods of divination. (2) I shall return to this matter later.

In addition to the manuscripts and printed texts (3) dealing with geomancy there is an interesting metal tablet in the British Museum designed for geomantic divination. (4) The tablet seems to be unique, but since it is dated 639 A.H. (1241-2 A.D.), it predates nearly all the extant treatises on geomancy—a fact which heightens its importance in the study of early geomantic practices.

From the twelfth until well into the seventeenth century geomancy was very popular in Europe with many Latin manuscripts and printed books being devoted to its exposition. Only astrology seems to have outranked it in popularity, and references to the art are found in Dante, (5) Chaucer, (6) and

hereafter referred to as *EI*[2]), I, 1173-1174; and Ibn Khaldūn, *Histoire des Berbères*, trans. W. M. de Slane (Paris, 1925), I, 167-185.

(1) The titles of these texts are: *Kitāb al-faṣl fī uṣūl 'ilm al-raml* (Cairo, 1281/1864 and 1345/1927) and *al-Aqwāl al-marḍīya fī al-aḥkām al-ramlīya* (Cairo, 1326/1908). Although copies of these texts seem to have circulated widely in Africa and parts of the Near East, they are rarely found in Western libraries. Copies of the former are located in the library of the École Nationale des Langues Orientales Vivantes in Paris and in the Princeton University Library, while a copy of the latter is in the New York Public Library.

(2) Among those who have commented on the distribution of the Zanātī text throughout much of Africa are: Henri Labouret and Moussa Travélé, "Quelques aspects de la magie africaine", *Bull. du Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique Occidentale Française*, X (1927), 482; and Charles Monteil, "La Divination chez les Noirs de l'Afrique Occidentale Française", *Bull. du Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique Occidentale Française*, XIV (1931), 88.

(3) One finds geomantic treatises in nearly all large collections of Islamic manuscripts. Although most of them are in Arabic, there are some Persian and a few Turkish manuscripts on the subject.

(4) The tablet (British Museum, Department of Oriental Antiquities, Inv. No. 1888.5-26.1) is the subject of a forthcoming detailed study by Emilie Savage-Smith, Ralph Pinder-Wilson, and the present author.

(5) *The Divine Comedy, Purgatorio*, XIX, 5-6.

(6) *The Canterbury Tales*, A2045.

Rabelais, (1) as well as in the works of Albertus Magnus, (2) Cardan, (3) and Paraclesus. (4) Works concerned entirely with geomancy were written by Cornelius Agrippa in the sixteenth century (5) and Robert Fludd in the seventeenth. (6) There were many others works on the subject, but the book written by Christophe de Cattan (7) and published in Paris in 1558 seems to have been one of the most comprehensive and serves as a source for even modern day authors on the subject, such as Caslant (8) and Khamballah. (9) After the seventeenth century geomancy faded abruptly in the West, and today, despite the popular revival of interest in the occult arts, geomancy remains relatively unknown.

There are many non-Western areas where geomancy or related methods of divination are still practiced, and there has been some study by anthropologists of the practices in sub-Saharan Africa and Madagascar, and their relation to the Arabic form. (10) Unfortunately, there has been very little notice given

(1) *Pantagruel*, chap. XVIII.

(2) See Richard Lemay, *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century* (Beirut, 1962) p. XXIII, n. 3.

(3) Oystein Ore, *Cardano, The Gambling Scholar* (Princeton, 1953), 216-217.

(4) In the *Astronomia Magia* of Paraclesus there is an interesting chart of categories in which geomancy is listed among the "Artes incertae". See *Theophrast von Hohenheim, genannt Paracelsus, Samtliche Werke. I. Abteilung: Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften*, ed. Karl Sudhoff (Munich, 1929), XII, 80.

(5) Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, *In Geomanticam disciplinam lectura*, contained in his *Opera* (Lugduni, n.d.; rpt. Hildesheim, 1970), I, 500-526.

(6) R. Fludd, *Tractatus de geomantia in quatuor libros divisus in Fasciculus geomanticus, in quo varia variorum opera geomantica continentur* (Veronae, 1687), 1-170.

(7) C. de Cattan, *La Geomance du seigneur Christofe de Cattan... Auec la Roüe de Pythagoras. Le tout corrigé, augmenté, et mis en lumière par Gabriel Preau* (Paris, 1558).

(8) E. Caslant, *Traité élémentaire de géomancie* (Paris, 1935).

(9) Cheikh Hadji Khamballah [pseud., Alexandre Rouhier], *La Géomancie traditionnelle* (Paris, 1947).

(10) A few examples of such studies are : Bernard Maupoil, *La Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves* (Paris, 1943); Ardant du Picq, "Étude comparative sur la divination en Afrique et à Madagascar", *Bull. du Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique Occidentale Française*, XIII (1930), 9-25; René Trautman, *La Divination à la Côte des Esclaves et à Madagascar* (Mémoire de l'Institut Français d'Afrique Noire, no. 1) (Paris, 1939); William Bascom, *Ifa Divination—Communication Between Gods and Men in West Africa* (Bloomington, 1969). Several other works will be cited later in this article.

of the manuscript material, either Latin or Arabic, relating to geomancy, and hence many questions regarding its early practice and its diffusion remain unanswered.

Historians of science and mathematics have given scant attention to the topic of geomancy, and from the descriptions given in many standard works, such as Lynn Thorndike's *History of Magic and Experimental Science*, (1) it is unclear whether the authors even understood the process by which the geomantic tableau is formed. It does seem that Paul Tannery had seriously studied the subject, and his death may have prevented a significant treatment of it by him. Nevertheless, in the work that was published posthumously (2) he fails to appreciate the enormous complexities of geomancy and adopts the common, but unfortunate, attitude that geomancy is a rather poor relation of astrology. Although the Latin treatises, especially those of later writers such as Agrippa and Fludd, might tend to give this impression, even a cursory study of some of the Arabic works on the subject leaves one convinced that whereas astrology presents considerable problems in the calculation of the horoscope, it does not offer the great variety of interpretative methods that geomancy does, nor does it have the abstract mathematical structure which geomancy presents.

In 1957 Robert Jaulin published an article, « Essai d'analyse formelle d'un procédé géomantique », (3) based on observations of a form of divination called Gara practiced by the Sara people of Chad. This practice is very similar to the method of geomancy used for centuries in North Africa and the Middle East. Undoubtedly, Gara is the result of cultural contact between the natives of Chad and the Muslim world, just as Sikidy of Madagascar (4) and Ifa of Dahomey and Nigeria (5) testify to the

(1) L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science* (New York, 1934), II, 118-121, 835-838, III, 323-324, *et passim.*

(2) P. Tannery, *Mémoires Scientifiques*, *op. cit.* (ref. 2).

(3) R. Jaulin, "Essai d'analyse formelle d'un procédé géomantique", *Bull. de l'Institut Français d'Afrique Noire*, series B, XIX (1957), 43-71.

(4) A brief study of one type of Sikidy in which the influence of Islamic geomancy is evident is found in Jacques Faublée, "Techniques divinatoires et magiques chez les Bara de Madagascar", *Journal de la Société des Africanistes*, XXI (1951), 127-138.

(5) See Bernard Maupoil, "Contribution à l'étude de l'origine musulmane de la géomancie dans le Bas-Dahomey", *Journal de la Société des Africanistes*, XIII (1943), 1-94.

diffusion of geomancy into other areas, though in the case of Ifa there may have been an indigenous system which was only modified by the contact with geomancy. In his study of the Gara system Jaulin attempted a structural analysis which he evidently in subsequent years continued and broadened, for in 1966 he published *La Géomancie, Analyse formelle* (1) a work in which the references to Gara are relatively few and the analysis purports to be of geomancy in general and not of just one form.

Before proceeding to examine the analysis offered by Jaulin in the latter publication it is necessary first to set forth the basic method used in geomantic divination. This description will not be a repetition of that given by early practitioners but will stress characteristics of the process which from a modern standpoint are important in an analysis of geomancy. Certain features of the process vary from culture to culture, but since I want to focus on what is sometimes called Arabic geomancy, the term also used by Jaulin for the method which he examines, I shall ignore for the most part variant forms.

The first stage in the process consists of someone making sixteen rows, one below the other, of marks—usually dots—while concentrating on the particular question whose answer is the object of the geomantic consultation. The marks though originally made in the sand have for centuries been made with pen on paper, but regardless of the method the number of marks should not be counted as they are made. After all the marks are made it is determined for each row whether the number of marks contained in it is even or odd. If the number is even, the row is represented by two dots, if the number is odd, then a single dot is used (see Fig. 1). Since the sixteen lines are regarded as four sets each consisting of four rows, there results from this part of the process four figures each of which is a column containing four entries, the entries being either one or two dots. (2) These four figures are usually referred to as

(1) R. Jaulin, *La Géomancie, Analyse formelle* (École Pratique des Hautes Études—Sorbonne, Cahiers de l'Homme, n.s. IV) (Paris, 1966). Hereafter referred to as *Géomancie.*

(2) Mathematically the geomantic figures can be viewed as four dimensional column vectors, or ordered quadruples, whose elements belong to a finite field of characteristic two.

"the Mothers" and are placed in a row from right to left. From them all the rest of the geomantic tableau is obtained.

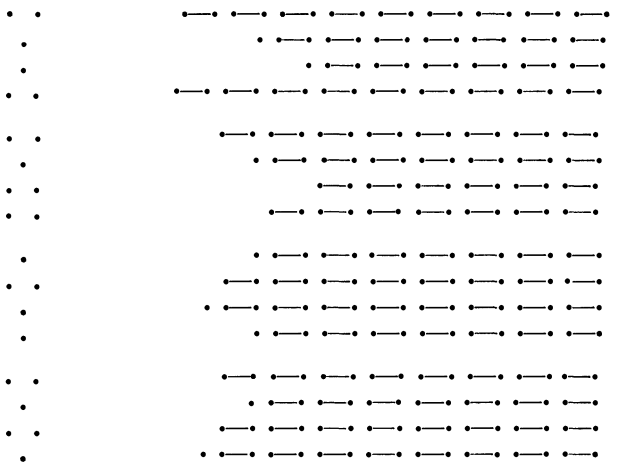


Fig. 1. — The formation of the first four figures of a geomantic tableau.

In this article we shall henceforth use a numerical notation for the geomantic figures, (1) so that, for example, ⁘ will be written as $\begin{matrix}2\\1\\1\\2\end{matrix}$.

The fifth figure is formed by writing as a column the top row of dots of the Mothers, always working from right to left (see Fig. 2). The sixth figure is the column obtained by writing the second row in the Mothers as a column, and similarly figures seven and eight are formed. These four figures, 5-8, called "the Daughters", are thus formed by a transposition operation,

(1) For an indication of the various notations used for representing geomantic figures see J. C. Hébert, "Analyse structurale des géomancies Comoriennes, malgaches, et africaines", *Journal de la Société des Africanistes*, XXXI (1961), 119-120.

for if the first four figures are considered together they form a 4×4 matrix, and if that matrix is reflected in the diagonal from upper right to lower left, the matrix obtained is precisely the one having figures 5-8 as columns.

From the eight geomantic figures formed up to this point four more are now produced by an important binary operation which we will refer to as *conjugation* and will represent by the symbol $\oplus$. Two geomantic figures are conjugated by considering for each row the sum of the dots on that level in the two figures and denoting that sum by one or two dots depending on whether it is odd or even, for example $\begin{matrix}2\\2\\1\\1\end{matrix} \oplus \begin{matrix}1\\2\\1\\2\end{matrix} = \begin{matrix}1\\2\\2\\1\end{matrix}$. Applying this operation to each of the pairs 1 and 2, 3 and 4, 5 and 6, 7 and 8, the figures 9 through 12 are produced. Conjugation is then applied to the pairs 9 and 10, 11 and 12, which yields figures 13 and 14. These two figures are conjugated to obtain figure 15, which is called "the Result" or "the Judge". Although in most European versions of geomancy, such as that described by Cattan, this completes the tableau, the Arabic form goes one step further and produces a sixteenth figure, called "the Result of the Result", by the conjugation of figures 15 and 1. An example of a geomantic tableau is illustrated in Fig. 2.

As noted before, once the first four figures have been obtained all of the remaining ones are produced, either by transposition of a 4×4 matrix or by the binary operation of conjugation. Since a geomantic figure consists of four entries each of which can be one or two dots, there are a total of $2^4=16$ distinct figures. (These sixteen figures are listed in the Appendix to this article.) This set of figures has the following properties: (i) the conjugation of any two figures in the set produces a figure in the set; (ii) if we represent by E the particular figure $\begin{matrix}2\\2\\2\\2\end{matrix}$ then for every geomantic figure F we can say $E \oplus F=F$; (iii) if F, G, and H are figures in the set, then $F \oplus G=G \oplus F$ and $F \oplus (G \oplus H)=(F \oplus G) \oplus H$; (iv) if F is any figure in the set, there is in the set a figure, called the *inverse* of F, whose conjugation with

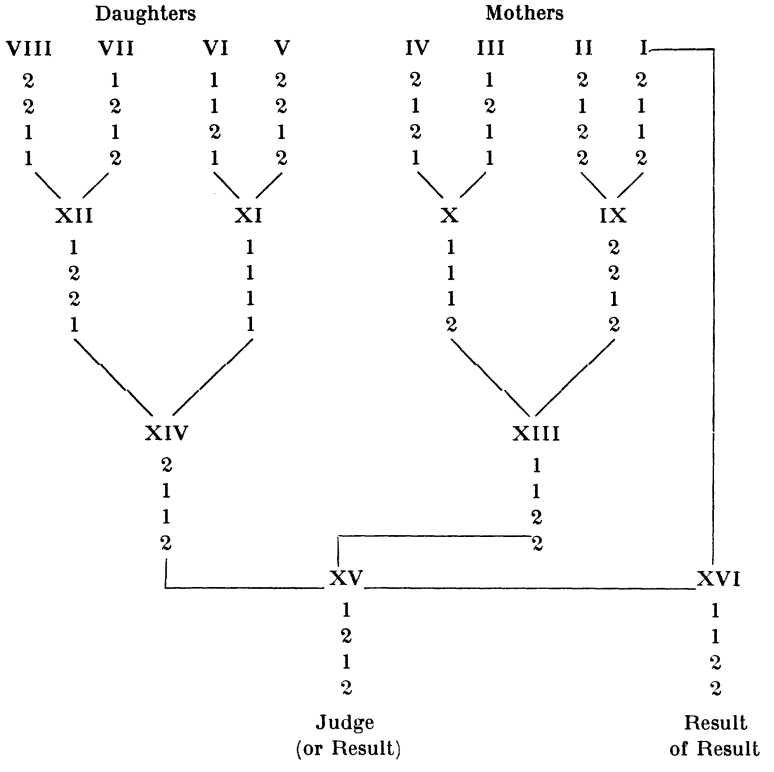


Fig. 2.—An example of a complete geomantic tableau, with Roman numerals marking the number of the position or "house."

F produces E, i.e., $\begin{matrix}2\\2\\2\\2\end{matrix}$. (In fact, we see that in this set it is the case that $F \oplus F = E$.)

Because it possesses the four properties listed above, the set of sixteen geomantic figures form under the operation of conjugation a mathematical structure known as a finite commutative (or Abelian) group. (1) This group structure is of central importance to Jaulin's analysis. The observation that the geomantic figures with conjugation have this structure seems to have been first made by R. Ferry, who in addition to presenting

(1) For an introductory survey of group theory together with a discusion of many examples of finite groups see F. J. Budden, *The Fascination of Groups* (Cambridge, 1972).

material relating to this in a Claude Lévi-Strauss *cercle d'études*,(1) contributed several sections to Jaulin's 1966 text. Notice of this group structure was also made in 1972 by M. Pedrazzi,(2) who seems to have been unaware of the earlier work of Ferry and Jaulin.

Jaulin's study, *La Géomancie*, is divided into two major parts; the first, and by far the longer part, is entitled « La Géomancie arabe », whereas the second is concerned with « Les Géomancies apparentées ». Since it is the first portion of the volume which contains the core of Jaulin's analysis, that is the section of the work which I wish to examine in detail.

Throughout the text Jaulin refers to *active systems* (« les systèmes actifs ») and the *passive system* (« le système au repos ») of geomancy. By an active system he means any of the sixteen-place tableaus that can occur in the Islamic geomantic process. As we have mentioned before, such a tableau is completely determined by the first four figures, and since each of those can be any of the sixteen geomantic figures, the number of possible tableaus, i.e., active systems, is $16^4=65{,}536$. All of these tableaus have certain common features, and Jaulin states and proves the following two, which have considerable significance for his analysis. First, the figure in the fifteenth position must be an even figure, i.e., the total number of dots in the figure must be even. Second, no single active system can contain every one of the sixteen different geomantic figures, or in other words, a geomantic tableau must have some figure that occurs in more than one position. I shall not give proofs of these properties, but the interested reader can refer to Jaulin's *La Géomancie* for valid arguments. (3)

In the Islamic practice of geomancy each of the sixteen geomantic figures bears a name, and various significations are attributed to the figures, e.g., good health, imprisonment,

(1) This presentation was in February, 1960 and is cited by J. C. Hébert, *op. cit.* (ref. 31), 180, nt. 1.

(2) Maino Pedrazzi, "Le Figure della Geomanzia: Un Gruppo Finito Abeliano", *Physis*, XIV (1972), fasc. 2, 146-161.

(3) For a proof of the first property see R. Jaulin, *op. cit.* (ref. 29), 27, and 22-23 for a proof of the second.

prosperity. Furthermore, there are in numerous manuscripts on the subject alignments between the figures and the planets, Zodiacal signs, parts of the body, the four classical elements, numbers, letters, and so forth. (1) Only the names assigned to the figures and the meanings of these names play a role in Jaulin's analysis, but since that role is an important one we must comment on some of his choices and interpretations.

Jaulin states that the significations ascribed to the figures by the many authors vary considerably, reflecting the range of social contexts in which geomancy was practiced. Consequently, in order to reduce « le champ sémantique des valeurs » he states that the names alone should be considered. (2) This would all work out very well if the names were as invariant as Jaulin says they are. It is, however, far from being the case. Less than half of the figures seem to retain consistently the same name, while the others go by various names depending on the treatise. For some figures Jaulin's choice of Arabic names is curious, for he has not always chosen what would seem to be the most common name. In fact, to a few figures he assigns names that seem never to appear in Arabic geomantic treatises. (3) Furthermore, he never states the source of any of the names which he uses. Even granting him the names, however, does not remove the problem of the translation of the names, and here again the choices made by Jaulin seem at times highly unusual. In the Appendix to this article the reader will find a list of the names and meanings given the figures by Jaulin, together with the names given in Arabic geomantic manuscripts and printed texts, and translations of these names.

Some of Jaulin's translations agree much better with his structural analysis than they do with ordinary usage, so the reason for his choices is clear. Nonetheless, these translations

(1) For some of the alignments given in one Arabic manuscript see Carra de Vaux, *op. cit.* (ref. 6), 306-308.

(2) R. Jaulin, *op. cit.* (ref. 29), 64.

(3) Dr. E. Savage-Smith, working at present on a comparative study of Arabic geomantic treatises, is my source for this statement. She has examined approximately forty such texts in the UCLA collection as well as others in the libraries of Oxford, Cambridge, and the British Library.

remain difficult to defend. For example, his interpretation of the term *al-jamā'a*, the name for the figure E, $\begin{matrix}2\\2\\2\\2\end{matrix}$, is certainly questionable, and because of its importance to his argument, I would like to discuss the meaning of that term in more detail.

In a table of names and meanings Jaulin states that *al-jamā'a* means « l'assemblée des notables » (1) while elsewhere he says, « la Jamā'a est une assemblée des chefs responsables et des hommes sages des différents clans, groupes ou communautés dont la réunion est à l'origine de l'avènement de la cité... La Jamā'a était donc une sorte de grand Conseil symbolique d'union, consultant, proposant, sans les imposer, règles et avis ». (2) As is true with his interpretation of the other names, Jaulin does not indicate his sources, but, more importantly, in this case he is giving only one special meaning to a word that is widely used in a number of contexts. In general the term means a collection or assemblage, and in the context of the Islamic religion signifies "the whole company of believers". (3) It is in North Africa, especially among the Berbers, that the word has been used for administrative or representative assemblies, (4) and so, without evidence of a North African origin for these names, which is not available at present, it is inappropriate to single out this particular meaning. But even the Berber usage does not support Jaulin's interpretation of it as denoting a consultative body which does not impose its opinions. Among the Berbers the *jamā'a* seems in fact to indicate the assembly with the greatest political power and the body which dispenses justice in civil and criminal matters. (5)

The word *jamā'a* can also denote an arithmetic sum, (6) emphasizing again its basic meaning of aggregate and suggesting a more plausible reason for the name of this figure which contains

(1) R. Jaulin, *op. cit.* (ref. 29), 58.
(2) *Ibid.*, 62.
(3) L. Gardet and J. Berque, "Djamā'a", *EI²*, II, 411.
(4) *Ibid.*, 412-413.
(5) Ch. Pellat, *op. cit.* (ref. 7), 1179.
(6) R. Dozy, *Supplément aux Dictionnaires Arabes* (Leiden, 1881 ; rpt. Beirut, 1968), I, 216.

the largest number of dots possible for any geomantic figure. It would seem that this feature, obvious in the very appearance of the figure where no row is deficient but each has the maximum number of two dots, would be a natural cause for the name.

This figure, *al-jamā'a*, is an important one for Jaulin's analysis since the figure E plays a unique role in the commutative group formed by the sixteen geomantic figures under the operation of conjugation. Figure E is known algebraically as the group's identity element because of its property that $E \oplus F = F$ for every figure F. No other figure in the group has this property, and it does consequently give E special status. It is, however, in connection with what he refers to as the passive system that Jaulin particularly employs his definition of *jamā'a*.

The passive system is for Jaulin a particular ordering of all sixteen geomantic figures. This ordering, which is the one used in the Appendix to this article, can be viewed as an assignment of a geomantic figure to each of the sixteen "houses" or positions in a tableau. (1) Since each of the sixteen distinct figures appears in the passive system, a property that no active system can have, it follows that the passive system cannot occur as an actual tableau. Jaulin states that the passive system has considerable significance and is used by the geomancer for the interpretation of an active system. He says: "La lecture d'un quelconque tableau géomantique — chacun des 65,536 — se faisant par référence au système au repos, nous pouvons considérer ce dernier comme un système-étalon, puisqu'il permet toutes les correspondances, d'où les messages divinatoires proviendront." (2) Precisely what are the correspondences the geomancer looks for or how the reading is obtained from relating the passive system to a specific tableau, Jaulin never tells us. In fact, nowhere in the entire work is he any more specific as to the actual use of the passive system than in the passage quoted above.

Leaving that matter aside, let us consider Jaulin's passive

(1) Jaulin's "passive system" is given in such a manner in *Géomancie, op. cit.* (ref. 29), 33.

(2) *Ibid.*, 29.

system itself rather than its uncertain use in interpreting a tableau. The system is of critical importance to his work, one of whose goals, stated in the Preface, is to study the formal properties of the passive system, while another goal is a comparative analysis of these properties with those of the active systems. (1) There are a total of 16! possible orderings of the sixteen different geomantic figures, that is approximately $2(10^{13})$, and Jaulin feels that it is essential to know how the passive system was selected from this enormous number of possibilities. In understanding how this choice was made it will be possible, he believes, to account for the logic, the attitude, and the thought of the men who developed geomancy. The importance of the passive system in Jaulin's analysis is summarized in his statement: « il reste néanmoins que ce système existe, c'est-à-dire que les traités de géomancie et les géomanciens font presque tous état d'un ordre d'énumération des figures — et par conséquent d'une position pour chacune d'elles. Si cet ordre n'avait aucune raison d'être et était un moyen comme un autre de se souvenir des noms des figures, il n'est pas douteux qu'il n'aurait pas été respecté comme il le fut, on aurait eu des ' ordres concurrents ' ; s'il n'en fut rien, c'est qu'il est utile et significatif de quelque chose : et ce ' quelque chose ' est précisément la recherche que nous nous proposons de faire, le but de cet ouvrage. » (2)

Clearly then the entire analysis rests on the assertion of the existence and uniqueness of the passive system. Because of its key position in the work one would have expected at least one reference to a source—for example, some specific geomantic treatise among the number that we are told contain that passive system. But there are no such details given. Jaulin does assure us once again that « les traditions — arabes, africaines, malgaches, européennes, — nous fournissent toutes le même tableau de la géomancie au repos. » (3)

If the failure of Jaulin to cite sources is only an oversight,

(1) *Ibid.*, 7.
(2) *Ibid.*, 31-32.
(3) *Ibid.*, 131.

then it is certainly an unfortunate one, for the omission calls into question the reliability of his scholarship. After consider able research I am quite unable to substantiate his claim that the passive system almost always exists. In fact, the evidence I have found resoundingly contradicts his assertion, quoted above, that all traditions provide us with the same passive system, and I will now briefly describe some of this evidence.

In Arabic geomantic manuscripts an odering of the sixteen geomantic figures is frequently called a *taskīn*, and several such orderings are usually presented. These *taskīns* are used in the interpretation of a tableau in ways that are extremely varied and frequently complex, depending on the author. The manuscripts in which interpretation is done by means of a *taskīn* will usually list several *taskīns*, the nature of the question posed determining which *taskīn* is to be used for the reading. The passive system given by Jaulin does occur in some manuscripts as a *taskīn*, but it does not appear to be of greater significance than some other orderings which actually seem to occur more frequently. On the geomantic tablet at the British Museum, for example, there are three different orderings of the figures, but not one of them is Jaulin's passive system. Because Jaulin mentions on a few occasions the name of Zenati (i.e., Abū 'Abdallāh Muḥammad al-Zanātī) one might conclude that the passive system analyzed by Jaulin stems from that source. However, the printed text attributed to al-Zanātī which I have examined gives ten different orderings, no one of which is Jaulin's. (1) In 1931, Charles Monteil published an article containing a photograph of a page described as being from a Sudanese manuscript of al-Zanātī. (2) On that page one finds five different orderings of the sixteen figures, only one of them being Jaulin's passive system. In his essay « La Géomancie chez les Arabes » Carra de Vaux describes the contents typically found in Arabic geomantic treatises and states that « quant à l'ordre des figures, il n'est pas toujours le même ; il y en a plusieurs ». (3)

(1) M. al-Zanātī, *Kitāb al-faṣl fī uṣūl 'ilm al-raml* (Cairo, 1345/1927). The other printed text attributed to al-Zanātī (ref. 8) was unavailable for study.

(2) C. Monteil, *op. cit.* (ref. 9), fig. 7 between pp. 86 and 87.

(3) Carra de Vaux, *op. cit.* (ref. 6), 310.

With regard to the practice of geomancy in Europe even the existence of any passive system seems questionable. I have examined a number of Latin manuscripts at the British Library, Oxford, and Cambridge without finding one that employs any ordering of the figures for interpretative purposes much less the one that Jaulin insists is so common. (1) Although Agrippa, Fludd, and Cattan used various methods for the interpretation of a tableau, none of the procedures involved comparison of the tableau with a specific ordering of the figures. Even later authors, such as Khamballah, whom Jaulin mentions, Caslant, and Le Scouézec (2) are completely silent on using any such passive system. It consequently appears that the methods involving *taskīns* were not adopted as geomancy spread into Europe, but remained a purely Islamic feature. Of course, in any geomantic treatise the figures must be presented in some order, even though the order may not be used at all in the interpretation. Even these orders of presentation in the Latin manuscripts and the printed books mentioned above differ in every instance from Jaulin's passive system.

It is true that J.-F. Vincent in his article on the geomantic process used by the Saba of central Chad, and called Gara (just as is the practice of the Sara which Jaulin studied), gives the same ordering of figures as Jaulin's passive system. (3) And B. Maupoil in discussing the geomancy practiced in Dahomey also gives that order to the figures, but even then he does not mention it as playing a role in the interpretation though he discusses interpretative methods and gives several that the diviners use. (4) These African occurrences of Jaulin's ordering do not, however, in the light of the other evidence cited above,

(1) These include the following: Oxford, Bodleian Library, MS. Can. Misc. 46, Ashmole MSS. 354, 398, and 434, Bodley MSS. 581 and 625, Digby MSS. 46, 50, and 127, MS. Rawl. D 1227; Cambridge University, MS. Ii, i. 13, Trinity MS. 1447, and Magdalene MS. 27; British Library, Royal MS. 12 C. v., Harley MS. 671, and Sloane MSS. 310 and 3857.

(2) G. Le Scouézec, *Encyclopédie de la divination* (Paris, 1964), 395-459.

(3) J.-F. Vincent, "Techniques divinatoires des Saba (Montagnards du Centre-Tchad)," *Journal de la Société des Africanistes*, XXXVI (1966), 45-63.

(4) B. Maupoil, *op. cit.* (ref. 28), 5-6.

justify Jaulin's claim of the universal use of that and only that passive system.

Although this cornerstone of Jaulin's analysis is not supported by the facts stated above and is actually contradicted, it is still interesting to examine some other features of his study as examples of the structuralist approach. A large part of the work is concerned with the properties of the particular order he calls the passive system and determining why it was selected. It is unnecessary to discuss each of Jaulin's assertions, but let us consider one on which he lays great stress, namely that the order of the figures given by the passive system was developed with the objective of reflecting the characteristics of tableaus, i.e., active systems. For example, knowing that an even figure must always occur in the fifteenth position, the one called "the Judge" or "the Result", in a tableau, an even figure had to be selected for the fifteenth position in the passive system, in particular one containing an equal number of even and odd marks placed harmoniously so as to be « la figure, plus équilibrées, plus justes que les autres ». (1) Of course, two figures, $\begin{matrix}1\\2\\1\\2\end{matrix}$ and $\begin{matrix}2\\1\\2\\1\end{matrix}$, satisfy these conditions, but evenness, Jaulin assures us was preferred to oddness, and since the head or top row of a figure is made first, the latter figure was chosen.

The figure which would seem the paragon of evenness is, of course, $\begin{matrix}2\\2\\2\\2\end{matrix}$, but it occurs in the sixteenth rather than fifteenth position of the passive system given by Jaulin. In an actual geomantic tableau the sixteenth position is quite distinctive from the point of view of how it is produced as well as from it being usually written a bit to one side of the triangular array formed by the first fifteen (see Fig. 2). Hence Jaulin sees in the selection of $\begin{matrix}2\\2\\2\\2\end{matrix}$, which is the identity element of the algebraic group, a striking correspondence between the algebraic nature of this figure, his interpretation of its Arabic name, *al-jamā'a*,

(1) R. Jaulin, *op. cit.* (ref. 29), 55.

and the position of the sixteenth figure in an active system. The correspondence, of course, largely rests upon his curious translation of *al-jamāʿa* as a council of elders having a position in the early Arab city analogous, he claims, to that of the sixteenth figure in a geomantic tableau.

Two others properties of his passive system Jaulin emphasizes greatly. First, if each of the pairs, 1-2, 3-4, 5-6, ..., 15-16 is conjugated, the same figure is obtained, namely the figure which occupies the fifteenth position in his ordering. Second, if the ordering is separated into four sets of four figures each, i.e., 1 through 4, 5 through 8, 9 through 12, and 13 through 16, one finds that the total number of dots in each of the four sets is the same, 24. Since in an actual tableau these divisions are rather natural, the Mothers for example comprising the first set, Jaulin believes that this equality was quite purposeful and one of the factors accounting for the selection of the passive system. In fact, using this property as a basis he proceeds to isolate from all possible orderings just those that have this feature. It turns out that there are seven different ways in which the sixteen figures can be partitioned into sets of four, each having a total of 24 dots. Of course, the figures in each of the seven can be arranged in a number of ways, and he later goes through rather tortuous explanations of why the arrangement he has singled out was chosen by the geomancers. One of the seven alternative groupings seems to give Jaulin particular concern, and he feels obliged to explain why that one, which he calls « le système potentiel », was not selected. In a chapter devoted to this matter he examines how it agrees with and how it differs from the system he repeatedly claims to be uniformly used. Rather embarassingly it turns out that the mathematical structure displayed by « le système potentiel » is considerably more pronounced than that exhibited by Jaulin's passive system. After closer analysis, however, he finds that « le système potentiel » lacks two types of "circularity" found in the passive system. It seems that if the first figure in the passive system is conjugated with the last figure in each of the sets of four, the result is the first figure in the next set of four, e.g., the conjugation of figures

1 and 4 yields 5, the conjugation of figures 1 and 8 produces 9, and so forth. The other "circularity" trait is even more abstruse and has to do with the meanings of the figures, as Jaulin interprets them, and reading the lines of dots *horizontally* as they appear in the sets of four figures. With traits such as these now revealed Jaulin is convinced « le système potentiel » was rejected by the early geomancers because of its deficiency in these remarkable and profound properties. Of course, how these "circularity" properties relate to his central hypothesis of a correspondence between the active systems and this passive one Jaulin never explains. And it would indeed be difficult to explain since there is no evidence of such characteristics being of any significance in geomantic treatises or in the interpretation of tableaus.

What makes Jaulin's discussion of « le système potentiel » particularly ironic is that it was not as thoroughly rejected as he seems to believe. That very arrangement, with only the fifteenth and sixteenth figures interchanged, is given on the four arcs of the British Museum's geomantic device, and it frequently appears in geomantic treatises. (2)

Repeatedly in this work Jaulin attempts to formulate premises which would force the selection of only one ordering of the sixteen figures, namely his passive system. The premises are in some cases allowable, e.g., an even figure should occupy position fifteen; but at times they strain the reader's credulity, as in the "circularity" properties mentioned above. In an early section of the book, entitled « La Fabrication du système au repos », conditions are established that are sufficient to single out the Jaulin order. These conditions, however, are independent of the meanings of the figures, and so, since he says that some of these may seem to be coincidences rather than properties determining the selection, he then examines the meanings of the figures, for « ce n'est cependant qu'en examinant le problème

(1) *Ibid.*, chap. VI.

(2) For example, see the photograph in C. Monteil's article (ref. 51); also Carra de Vaux, *op. cit.* (ref. 6), 305-308, where there is given the order of figures as found in Paris, Bibliothèque Nationale, MS. arabe 2631.

au niveau du signifié que nous saurons s'il ne fut pas absurde de retenir pour sa définition certaines des particularités précédentes du système au repos ». (1)

In the discussion of meanings the matter of symmetric pairs plays an important role. Two figures are called symmetric if one can be viewed as the rotation of the other through 180°, e.g., $\begin{matrix}2\\1\\1\\1\end{matrix}$ and $\begin{matrix}1\\1\\1\\2\end{matrix}$. Some figures are left unchanged by such a rotation, e.g., $\begin{matrix}1\\2\\2\\1\end{matrix}$, and they are termed auto-symmetric. Among the sixteen geomantic figures six pairs of symmetric figures can be found and four auto-symmetric figures, all four of which are even. Jaulin through a manipulation of his meanings establishes in a manner rather characteristic of the structuralist approach two independent axes, an internal-external axis and another axis representing forceful (non-matrimonial)—peaceful (matrimonial) relations. The figures divide equally on the basis of his meanings between the external-internal categories; while on the other axis the odd symmetric pairs represent the peaceful relations and the even symmetric pairs together with the auto-symmetric figures, which are regarded as two pairs, form the forceful relations. It is undeniable that some of the Arabic names for the figures clearly fall into pairs, e.g., the *dākhila-khārija* pairs. So, there may be some merit in such an analysis as Jaulin attempts. Furthermore, Jaulin commendably avoids a pictographic approach to the figures, the type of analysis J. C. Hébert uses to explain the origin of the meanings he found given to the figures in the Comoro Islands. (2) As has been pointed out earlier a large part of Jaulin's theorizing rests, nevertheless, on highly questionable interpretations of the names. For example, he offers no explanation of how the names *bayāḍ* and *ḥumra*, given to two odd symmetric figures, can be construed

(1) R. Jaulin, *op. cit.* (ref. 29), 52.

(2) Hébert argues, for example, that the figure $\begin{matrix}1\\2\\2\\2\end{matrix}$ whose customary name means joy or laughter, when written with the usual dots "represente bien l'arc de cercle du maxillaire, avec une implantation de sept dents seulement. Il suffit d'arrondir l'angle superior pour retrouver la courbe de la mâchoire. La mâchoire, grande ouverte, exprime le rire, donc la joie". J. C. Hébert, *op. cit.* (ref. 31), 122.

as signifying endogamy and exogamy, but such constructions certainly fit much more neatly on the internal-external axis than 'white' and 'red', the standard translations of these terms, ever could, except possibly in Alice's chess game in *Through The Looking Glass.*

As a partial confirmation of these pairwise groupings of figures, Jaulin shows that each symmetric pair has the property that, relative to his passive system, the ordinal numbers of the two figures comprising the pair add up to 21, which, of course, by associating the even 2 with the odd 1 is once again indicative, in Jaulin's opinion, of the purposeful design of that particular ordering. The same phenomenon does not occur if one examines the odd symmetric pairs, but then the matter is only termed by Jaulin a "quasi-confirmation". (1)

After discussing the meanings of the figures and the correspondences between the properties of the passive system and these meanings Jaulin develops in the eighth chapter another construction of the same passive system, but this time with the help of Mme. F. Dejean. Six precisely stated conditions are proved sufficient to characterize completely that ordering, and then five of the six are shown to be independent while the other is redundant; however, at least one of the five, namely a "circularity" feature, is inherently based on the meanings Jaulin has ascribed to the figures. Consequently, the construction is no more convincing than his earlier one.

In the commutative group formed by the geomantic figures under the operation of conjugation only the identity element, *al-jamāʿa*, $\begin{matrix}2\\2\\2\\2\end{matrix}$, is algebraically distinct. The other elements of the group are, from a strictly group theoretic point of view, indistinguishable. On the basis of the odd/even dichotomy, however, one could view *ṭarīq*, $\begin{matrix}1\\1\\1\\1\end{matrix}$, as the 'opposite' of *jamāʿa*, $\begin{matrix}2\\2\\2\\2\end{matrix}$, and could proceed to define geomantic figures as being 'opposites' if one of them were obtainable from the other by replacing the

(1) R. Jaulin, *op. cit.* (ref. 29), 70.

odd marks with even marks, and the even with odd. If this is done, one finds that the system of sixteen figures is reduced to eight pairs of opposites. (1) This can be viewed in terms of formal logic with each figure representing a schema of order two and the conjugation operation as the double implication or equivalence operation. This interpretation, as well as the group theoretic one, is set forth in Jaulin's work by R. Ferry. Although Ferry's contributions are correct from the strictly mathematical or formal logic point of view, he was obviously working under the misapprehension engendered by Jaulin's passive system. Consequently, it is of very limited value in a correct analysis of geomancy.

For the history of ideas it is not enough to observe that the set of geomantic figures has these interpretations, but one must attempt to determine what features of the structure were recognized by geomancers on an intuitive level, if not formally. It appears that Ferry has given some thought to this matter, and he seems to feel that geometrical considerations, i.e., the symmetric relationship between certain elements, attracted the geomancers' attention more than the opposition of figures on logical or arithmetical grounds. So far the evidence seems to indicate that the existence of the two relationships, that of opposition and that of symmetry, served to complicate the structure so that neither one was clearly discerned or at least isolated, but features of each were mixed together in the interpretations of geomantic tableaus. On the basis of the slight amount of research into this matter it would seem impossible to state definitively at this time just what perceptions there were of the structures inherent in the set of geomantic figures. At least one requirement for such a determination is careful study of early geomantic treatises, and since these have been so far almost completely ignored, there is a considerable amount of work to be done.

The article by Maino Pedrazzi, mentioned earlier, makes some statements concerning this matter, but since his article deals only

(1) In terms of group theory these eight pairs are the cosets of the subgroup formed by *al-jamāʿa* and *al-ṭarīq*.

with Latin works on geomancy, it is of no value in assessing the Arabic treatises to determine whether or not there was awareness on the part of those authors as to the system's algebraic features. Despite the limited nature of his sourses, Pedrazzi states without reservation that the geomancers knew the identity element, the inverse of each figure, and the commutative property. Such a statement is at best misleading, for it implies conscious awareness of these algebraic properties. The only evidence which Pedrazzi offers in support of his statement is a type of table found in a work ascribed to Peter of Abano and which also occurs elsewhere. (1) The table lists all possible pairs of geomantic figures together with the result of conjugating those two figures; and though in such a display the properties mentioned by Pedrazzi may seem obvious to a modern reader, that is hardly sufficient justification for the claim that the early geomancers recognized these characteristics.

As Pedrazzi correctly states, geomancers were aware of the arithmetic feature that in a correctly drawn geomantic tableau the fifteenth figure must be even. He refers to a work of Robert Fludd in which this property is stated, (2) but it should be noted that this property was observed by Arabic writers several centuries before Fludd. (3)

Returning to Jaulin, it must be admitted that in the space of this article it is impossible to discuss each of the sections of his structural analysis. But it remains true that the entire work is permeated by the fallacious assumption of a unique passive system. He employs a number of mathematical concepts which I have not mentioned, such as permutation groups, equivalence classes, and factor groups. It is in relation to this last notion that his passive system is inferior to what he terms « le système potentiel », for whereas the four sets of four elements each, the Mothers, Daughters, figures 9-12, and 13-16 constitute

(1) Pietro d'Abano, *Della Geomantia di Pietro d'Abano, di latino nella volgar lingua tradotta per il Tricasso Mantoano,* (Venezia, 1549-1550). See M. Pedrazzi, *op. cit.* (ref. 34), 157-158.

(2) M. Pedrazzi, (ref. 34), 153, nt. 32.

(3) One of those writers was Ibn Maḥfūf, who died before 1265 A.D. See his *Kitāb al-muthallath fī 'ilm al-raml,* Oxford, Bodl. MS. Arab. f. 36, fol. 100b.

a factor group in the latter ordering, the corresponding collection of sets in his passive system fails to have this structure. Naturally, Jaulin goes to considerable lengths to explain this deficiency and the reason his passive system was preferred. However, the semantic and mathematical arguments are in the end less than satisfying even aside from the fact, of course, that the preference for that ordering, which he claims was so widespread, is entirely fictitious.

The second part of Jaulin's work, and by far the shorter of the two parts, examines some African divinatory systems related to geomancy. In this section there is much less theoretical analysis of structure and more description of the processes themselves. Since some of the methods studied are used by peoples in Chad, one assumes that much of the material was gathered in the field by Jaulin, possibly prior to his earlier article on geomancy. When discussing methods used in areas other than Chad, specific references to prior published accounts are sometimes given, which is a welcome change after the almost total absence of such references in the first part of the book.

Singled out for a more detailed description and analysis than the others is a method used in Maïsu, a small isolated village near the border of Chad and the Central African Republic.

Jaulin considers this method to lie between the African forms of geomancy and the indigenous African system called *worr*, which is likewise a binary divinatory process. Unfortunately, the description given by Jaulin of this method, which he terms the *worr* of Maïsu, is rather unintelligible. The diagram and the table accompanying the discussion (1) are intended, one assumes, to assist the reader, but instead they raise a number of questions which are never answered in the text. For example, is the large circle in the diagram a part of the geomantic figures or what is its significance? Also, some of the geomantic figures in the table, e.g., those numbered 5 and 6, are identical yet have different meanings assigned to them. Furthermore, there are discrepancies between these meanings and those given later. (2)

(1) R. Jaulin, *op. cit.* (ref. 29), 166-167.
(2) *Ibid.*, 177.

In this section Jaulin states: « Les règles de lecture du *worr* de Maïsu sont les mêmes que celles des *worr* considérés précédemment, inutile donc d'y revenir ». (1) One will, however, search in vain in this volume for any descriptions of the other *worr*, and no reference is given to previous studies where such a description might be found.

There are other places in the chapter where the discussion is confused, but the foregoing examples should suffice to show that an evaluation of the merit of Jaulin's treatment of this particular system is impossible because of the murkiness of his account. In his analysis he finds, not surprisingly, that the meanings of the figures suggest two axes: (i) external-internal, representing the binary relations of the social group with the outside; (ii) an axis of ternary relations expressing the handling by the society of the ideas of life and death.

In addition to the major defects in *La Géomancie* which I have mentioned there are numerous smaller flaws. The number of omissions or errors, especially in the diagrams, is quite large, and sometimes at places where the mistake creates considerable confusion for the reader. The combinatorial argument in the second chapter relies heavily on a tree diagram bearing letters indicating certain sets of geomantic figures. (2) In the discussion of the tree diagram there are four printing errors of such a nature that the argument becomes very difficult to follow. The first figure in the text, intended to represent a method used in Chad for determining the first four geomantic figures, is incomprehensible because it is so improperly drawn. (3) A similar figure accompanying Jaulin's earlier article is correctly drawn and quite understandable. Unfortunately, in his contribution to *La Divination* edited by A. Caquot and M. Leibovici Jaulin drew from his work *La Géomancie* even to the extent of reproducing, uncorrected, this same incorrect illustration. (4)

(1) *Ibid.*, 176.
(2) *Ibid.*, 36-37.
(3) *Ibid.*, 19.
(4) R. Jaulin, "Sur la géomancie", in *La Divination, études recueillies par André Caquot et Marcel Leibovici*, ed. A. Caquot and M. Leibovici (Paris, 1968), II, 473-551.

In the final chapter, « Conclusions générales », Jaulin offers some thoughts on divination and on the Islamic cultural context in which geomancy flourished. He tries, rather unsuccessfully, to show similarities between the dream analysis practiced by the Muslims and the art of geomancy. Furthermore, he states that « la divination à base deux était vraisemblablement une astrologie dérivée et sans astres ». (1) Others have expressed this same view, and even the fourteenth century historian Ibn Khaldūn implies that geomancy was developed so as to avoid the difficult calculations, such as that of planetary positions, required by astrology. (2) Some geomantic interpretative procedures are very reminiscent of astrology, for there are treatises which use such terms as succedent and cadent houses, and the ascendant. Other treatises, however, are entirely devoid of such references and rely solely on numerical relations and purely geomantic patterns. The question of whether geomancy arose independently of astrology seems to me an open one at this time, and one that should be carefully examined.

With reference to Ibn Khaldūn, Jaulin mentions his attitude toward geomancy and diviners in general, but he vastly oversimplifies Ibn Khaldūn's position and fails to grasp the subtle yet important distinctions which the philosopher-historian made. Jaulin says, without specific reference, that Ibn Khaldūn thinks that revelation comes to diviners from devils. (3) The treatment of the matter in the *Muqaddimah* is in fact considerably more interesting and complex than Jaulin's version of it would indicate. There is a remarkable distinction drawn between a geomancer who uses the sand figures as a means "to occupy his senses in order that his soul may return momentarily to the world of the *spiritualia*" and the geomancer who tries, by applying sagacity and rational thought to the figures, to achieve insight. (4) The former type he groups with soothsayers who gaze into water or mirrors or who repeat rhymes in order to

(1) R. Jaulin, *op. cit.* (ref. 29), 182.
(2) Ibn Khaldūn, *op. cit.* (ref. 5), I, 228.
(3) R. Jaulin, *op. cit.* (ref. 29), 180.
(4) Ibn Khaldūn, *op. cit.* (ref. 5), I, 234.

occupy the senses so that supernatural perception may be attained, and he says: "Soothsayers obtain knowledge from their souls as well as from the devils". (1) As for geomancers who try to analyze the sand writing and, instead of losing their "corporeal perceptions", use their rational powers on the figures, he feels that they "wander in the realm of guesswork", and so the process is "meaningless in theory and practice". (2)

C. H. Josten has pointed out the similarity in the ways that Ibn Khaldūn and Robert Fludd distinguished between prophecy and what might be called soothsaying. (3) The similarity in their views goes even further than Josten indicates, for Fludd, like Ibn Khaldūn, stated the special need for the geomancer to be in a trance-like state beyond the sway of the body and its senses, and Fludd considered the power of the art to be beyond rational understanding. Unlike Ibn Khaldūn, however, Fludd was a thoroughgoing disciple of geomancy, writing on the art as well as practicing it. Furthermore, he expressed in much more detail the reasons why the geomancer must be in a state withdrawn from the body. Only in this condition, he said, could the hand as it produces the dots to form the Mothers be guided by the soul and not moved by accident or the whim of the senses. It would appear that whereas Ibn Khaldūn regarded the geomantic figures as having value only as visual objects on which the geomancer could focus his concentration so as to gain supernatural perception, Fludd viewed the figures as conveying in themselves the message from the soul.

It is instructive to compare Ibn Khaldūn's attitude toward geomancy with his opinion of the *zā'irja*, a complex method of divination using a diagram of several concentric circles containing various letters and numerals together with a table of fifty-five rows and over a hundred columns. The procedure to follow for obtaining an answer to a question is described by several verses of abstruse poetry. Although Ibn Khaldūn speaks of

(1) *Ibid.*, I, 205.
(2) *Ibid.*, I, 231, 234.
(3) C. H. Josten, "Robert Fludd's Theory of Geomancy", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XXVII (1964), 327-335.

the *zā'irja* as a technical process, even mentioning its attribution to a particular Sūfī, al-Sabtī, of the twelfth century A.D., and although he has previously stated in connection with geomancy that "the supernatural cannot be perceived by any craft at all", (1) he still is quite obviously fascinated by the *zā'irja* and discusses it at considerable length. (2) In his discussion of it Ibn Khaldūn is careful, however, to distinguish between inquiries about the future and questions about unknown matters in the existing world. The first kind, he says, belong to the realm of the supernatural and since, as he again states, "perception of the supernatural cannot be attained by means of any technique whatever", (3) the *zā'irja* is of no value for predicting future events. For obtaining knowledge of the present or past he clearly believes in the ability of the device. He says, in fact, that it is "a remarkable operation and a wondrous procedure", (4) that by means of it one finds the known from the unknown and one is able to "discover the words of the answer in the words of the question". (5) He defends it against those who "deny its soundness" and "its effectiveness in discovering the object of inquiry". (6) He contends that the *zā'irja* incorporates relationships which cannot be perceived but which are responsible for the ability of the operation of the *zā'irja* to grant knowledge of the unknown from the known. Then he says: "Many an operation with numbers, which are the clearest things in the world, is difficult to grasp, because the relations are difficult to establish and intricate. This is the case to a much greater degree here, where the relations are so intricate and strange". (7) And he immediately follows with an illustration of that point, an example which is entirely numerical in nature.

My purpose in discussing this at such length is to make the point that this view expressed in the *Muqaddimah* seems to

(1) Ibn Khaldūn, *op. cit.* (ref. 5), I, 233.
(2) *Ibid.*, I, 238-245 ; III, 182-213.
(3) *Ibid.*, I, 242.
(4) *Ibid.*, I, 243.
(5) *Ibid.*, I, 245.
(6) *Ibid.*, I, 243.
(7) *Ibid.*, I, 244.

establish that Ibn Khaldūn was not aware to any significant degree of the algebraic or logical features of the geomantic system. Otherwise, how does one explain his failure to grant to geomancy the power that he concedes to the *zā'irja* when both processes are clearly technical in nature. It is true that whereas geomancy uses abstract patterns of dots as the divinatory tools, the *zā'irja* employs the letters found in the question and in a piece of verse. Consequently, Ibn Khaldūn's preference might be simply a bias toward the written word, an attitude that letters have a unique role in the discovering of secrets. His very own example, however, a strictly numerical one, weakens that argument considerably for it demonstrates his belief that through numerical relationships knowledge of the unknown can also be obtained. Therefore it would appear that although he was aware of how a geomantic tableau was formed and cognizant of its attraction for many people, he was unaware of the abstract properties of the set of figures. Because of Ibn Khaldūn's wide experience and knowledge this seems particularly significant and suggests that in his immediate circle the *zā'irja* was more discussed and better understood than the intricacies of geomancy and the geomantic figures.

Despite Jaulin's references to Ibn Khaldūn he seems to have overlooked the fact that in the *Muqaddimah*, written in 1377 A.D., al-Zanātī is mentioned as a writer on geomancy. (1) If Jaulin had noticed this, we would certainly not find him stating that the famous geomantic treatise by al-Zanātī was composed in the sixteenth century. (2)

Although I have severely criticized his work, I believe that Jaulin is to be commended for the consistently unbiased way in which he treats the question of the validity of geomancy, a matter which is totally irrelevant to such a study as his. He says: « Insistons seulement sur l'impression que nous donnèrent bien des spécialistes de la divination de ne pas s'occuper de savoir ce qui advenait en fait des cas considérés par eux ». (3) An

(1) *Ibid.*, I, 229.
(2) R. Jaulin, *op. cit.* (ref. 29), 14.
(3) *Ibid.*, 180.

attitude such as this would seem a requirement for the objective analysis of this subject, but it is remarkable how many scholars have felt it necessary to use pejorative language when discussing such topics.

Because a well substantiated and competent analysis of geomancy would be an important contribution to the history of ideas, it is unfortunate that one must state that the only value of Jaulin's study is as a stimulus to others. The reception of Jaulin's work, however, has been curious. Though his analysis has been cited by authors such as Bascom and Hébert, and a part of *La Géomancie* included in *La Divination* edited by Caquot and Leibovici, (1) there has been to my knowledge no review of the work in any scholarly journal despite the significance of the topic to historians of science and mathematics, to ethnologists, and to students of intercultural diffusions. This oversight and the consequent failure to recognize the thoroughly defective nature of his analysis, are all the more remarkable in view of the fact that the work was published « avec le concours » of the prestigious *Centre National de la Recherche Scientifique.*

Jaulin states: « Ce qu'en tous les traités de géomancie — du XIIe siècle à nos jours — il est le plus fréquent de rencontrer, est un accord sur les modes de fabrication des systèmes actifs, un état du système au repos et les noms en arabe des figures ». (2) And in his concluding paragraph he says: « il y a entre la structure du système au repos et la morphologie des systèmes actifs, des relations indiscutables. C'est là l'essential de cette étude. » (3) In view of the fact that his assertion of the existence and uniqueness of a passive system is utterly fallacious, being contradicted by the facts I have enumerated, the judgement, though harsh, is unavoidable that any subsequent analysis of geomancy must not rely on this study but must begin completely afresh.

(1) A. Caquot and M. Leibovici, *op. cit.* (ref. 72) ; J. C. Hébert, *op. cit.* (ref. 31) ; W. Bascom, *op. cit.* (ref. 23).

(2) R. Jaulin, *op. cit.* (ref. 29), 64.

(3) *Ibid.*, 186.

ACKNOWLEDGEMENTS

The author wishes to express his gratitude to Mr. F. R. Maddison, Curator, Museum of the History of Science, University of Oxford, for bringing this topic to his attention and encouraging his study of it. The author is also indebted to Dr. Emilie Savage-Smith of the von Grunebaum Center for Near Eastern Studies, University of California, Los Angeles for her assistance with the Arabic terminology.

Marion B. SMITH
(California)

APPENDIX

prepared by Emilie Savage-Smith

	Common Arabic(1)	Translation	Jaulin's term (2)	Jaulin's definition
. . . . .	kūsaj jaudala	to be scanty bearded (a Persian word) from root *j-d-l* to become robust or vigorous	El Kusaj (Jaulin states it is derived from Al Qāsid)	Le demandant
. . . . .	al-ḍāḥik al-laḥyān	the laughing one the two jawbones; in man, place where beard grows	Ed Ḍaḥika †	Rire (la joie)
. . . . .	ʿataba dākhila rāya fariḥ	the inside lintel of a doorway joyful banner	Kḥotba ed Dākḥil* *(sic)*	Discours de pénétration
. . . . .	al-bayāḍ	white	El Bayāḍ	La blancheur
. . . .	al-ṭarīq	the way, the path	Et Ṭarīq	La voie, la route

(1) These are the names of the geomantic symbols commonly found in Arabic manuscript and printed sources. In the majority of cases more than one term is employed for the same figure.

(2) Jaulin's terms and definitions are drawn for the most part from the chart on pages 57 and 58 of *La Géomancie, Analyse formelle* (Paris, 1966).

	COMMON ARABIC TERMS	TRANSLATION	JAULIN'S TERM	JAULIN'S DEFINITION
• • • • •	qabḍ khārij	diminishing grasping, (1) external prize or possession	El Qabḍa el Kḥārija**	La prise extérieure (sortante)
• • • • • •	al-ḥumra	red	El Ḥomra	Le rouge
• • • • •	al-inkīs al-mankūs rakīza	from root *n-k-s* to turn something upside down inverted pole or peg; buried treasure	El Majūsī*	Le "païen"
• • • • •	naṣra khārija al-sulṭān	diminishing victory, external help the power; authority	En Naṣra el Kḥārija	Le triomphe "extérieur" (qui sort)
• • • • •	ʿuqla al-thikāf	bond or shackle instrument for straightening spears, etc.; the art of fighting with a sword	El lʿtikāf* (Jaulin states word is from Akafa,	Sens d'arrêt; prison
• • • • •	ijtimāʿ	the act of being arranged, collected or assembled	Er Rajā'**	Espérance, supplication

(1) Some of the names have rather obscure meanings. This is especially true of qabḍ khārij, qabḍ dākhil, naṣra khārija, and naṣra dākhila.

* The term employed by Jaulin seems never to occur in the geomantic literature and manuals.

** The term as written by Jaulin is feminine, while the term used in the geomantic manuals is always masculine.

The term listed by Jaulin is an unattested form in the geomantic literature but is from the same root as the commonly employed term.

	COMMON ARABIC TERMS	TRANSLATION	JAULIN'S TERM	JAULIN'S DEFINITION
. . . . . .	naṣra dākhila al-tashmīr	increasing victory, internal help striving, endeavour	En Naṣra ed dākḥila	Le triomphe intérieur (qui pénètre)
. . . . .	ʿataba khārija rakīza thābita	the outside threshold of a doorway fixed pole or peg; treasure	Kḥotba ed Kḥārija*	Discours (qui sort)
. . . . .	naqī al-khadd aurāʿ	pure of cheek, pure of visage from root *w-r-ʿ* to be timid	Naqī el Khadd Mutasim*	Pur de joue l'inaccessible
. . . . . .	qabḍ dākhil	increasing grasping, internal prize	El Qabḍa ed Dākhila**	La préhension "pénétrante"
. . . .	al-jamāʿa	a collection or assemblage of things or people	El Jamāʿa	L'assemblée des notables

PROVINCIAL ADMINISTRATION UNDER THE EARLY 'ABBĀSIDS : ABŪ JA'FAR AL-MANṢŪR AND THE GOVERNORS OF THE *ḤARAMAYN**

The death of the Caliph Abū al-'Abbās in 136 A.H. presented a fledgling 'Abbāsid regime with its first internal circle of serious magnitude. Without a clearly established line of succession, the ruling house was plunged into an internacene conflict between the Caliph's elder brother, Abū Ja'far (al-Manṣūr) and his distinguished paternal uncle, 'Abdallāh b. 'Alī. In a sense, the two contestants for supreme leadership of the 'Abbāsid state were dissimilar in all respects save ambition. The brother, Abū Ja'far, was a rather non-descript figure during the years of revolutionary activity and continued to display a low profile once the open revolt against Umayyad rule was declared. On the other hand, 'Adballāh b. 'Alī emerged from the lengthy struggle against the Umayyad regime with a reputation unmatched by any member within the ruling family: he had been the conqueror of Syria, the extirpator of the Umayyad house and the governor of the province. Nevertheless, for reasons which cannot be described here, Abū Ja'far emerged the victor in the contest for rule. (1)

* This article is extracted from a larger work in progress on the formation of early 'Abbāsid government.

(1) See my « Did The Caliph Abū Ja'far al-Manṣūr Murder His Uncle 'Abdallāh b. 'Alī, and Other Problems Within the Ruling House of the 'Abbāsids », *Studies in Memory of Gaston Wiet*, ed. M. Rosen-Ayalon (Jerusalem, 1977), 69-99.

The defeat of the rebellious uncle did not, however, allow the paraphernalia of rule to rest easily in Abū Ja'far's hands, since the remaining paternal uncles *('umūmah)* and a nephew 'Īsā b. Mūsā also possessed tremendous influence and political power. Their strength was derived from great reputations earned during the revolutionary struggle and more particularly from the positions of prominence which they held in the provincial administration. As such they commanded the respect of significant military forces and had at their disposal the accumulated wealth of the local treasuries. The continuing political strength of his relatives presented al-Manṣūr with an obvious and difficult dilemma. Control of the government now called for the redistribution of political power at the expense of the *'umūmah* and others, but it required as well the retention of family loyalty. One imagines that this was a delicate matter giving rise to somewhat ambivalent feelings since the residual effects of blood ties and the need for active support were balanced against the threat which could be mounted against the Caliph within close family circles. The revolt of his uncle, then governor of Syria, graphically illustrated the possible danger that existed when influential positions remained in the hands of the most prestigious members of the 'Abbāsid family.

Though the actual danger from his close kinsmen may have been more apparent than real following 'Abdallāh's unsuccessful revolt, the question of their influence continued to weigh heavily on al-Manṣūr. The issue not only revolved around the Caliph's position, but his desire to secure a proper place for his progeny in the line of succession at the expense of the heir apparent 'Īsā b. Mūsā. Since the physical elimination of the *'umūmah* and 'Īsā b. Mūsā was not possible under any circumstances (it is doubtful that this was ever the Caliph's intention let alone his expectation), al-Manṣūr instead attempted to curtail their political influence at court and in the regional centers by creating a counterbalance to them from circles outside the ruling family, particularly from elements which could be more easily subjected to tight control. Although the precise circumstances governing rotation of local rulers is frequently missing from the historical accounts, it is clear that the earliest

years of the provincial administration were studded with names from the royal family that soon fell by the wayside. Beginning with the reign of al-Manṣūr, a casual perusal of the lists of governors given at the conclusion of the year's events in the annalistic histories indicates a pronounced shift away from elements of the ʿAbbāsid house towards others. This includes those who can be identified with certainty as clients *(mawālī)*, but in any case individuals from out side the family, thus implying a dependent relation- ship between governor and Caliph.

To be sure the institution of clientage had deep historic roots, but no Islamic ruler before al-Manṣūr manipulated those dependent on him with such virtuosity. In effect the Caliph and his offspring who followed preferred to negotiate the business of government through agents exclusively tied to themselves. As a result they managed to circumvent persons with direct ties to tribal associations and other powerful interest groups. Although it cannot be said that this policy was specifically designed to disenfranchise the *ʿumūmah*, it was certainly intended to contain their broad influence. The provincial governorships were thus the first sinecures lost to potential competitors from among the ruling family.

There were nevertheless several general exceptions to this situation. In the Ḥijāz, in Egypt, and later in al-Baṣrah and al-Kūfah the royal prerogatives were more faithfully respected. However, when all is taken into consideration, Egypt was a territorial enclave unto itself. Conditions in the former garrison towns had stabilized, particularly after the founding of a new capital at Baghdad, and it can be forcefully demonstrated that the holy places, despite their religious significance and position in history, were far removed from the center of political power. It is the Caliph's position with regard to the *Ḥaramayn* and its governors which is of concern here.

The decline of Mecca and al-Madīnah as viable foci of political influence is most appropriately illustrated by the abortive revolt of the ʿAlid pretender Muḥammad b. ʿAbdallāh in the year 145 A.H. Though dramatically and somewhat mysteriously described in an interesting apocalyptical tradition as no less than a "breach from the Ḥijāz," the rebellion of the ʿAlid

fugitive in al-Madīnah was in reality a quixotic affair. (1) It was sanctified by numerous religous scholars, and was suported by the "cream" of Quraysh and the Anṣār; but this is significant only in so far as it reflects how little the Ḥijāzī aristocrats had learned since the time of the Islamic conquest as to where the real power of the realm was constituted.

An almost pithy example of the confusion inherent in the thinking of the local Ḥijāzīs is to be found in an account preserved by Ṭabarī. (2) The setting is that of an approaching royalist army under the command of ʿĪsā b. Mūsā while Muḥammad b. ʿAbdallāh is in a quandry over whether to leave al-Madīnah or make his stand there. He therefore solicitated the opinions of his various confidantes, but found their advice in this matter contradictory. Among those who participated in these deliberations, it was one ʿAbd al-Ḥamīd b. Jaʿfar who is reported to have asked the penetrating if not provacative questions. He inquired, in effect, if the ʿAlid pretender was cognizant of the limited resources at his disposal, and cited the lack of food, horses, weapons, and manpower in the Ḥijāz. When Muḥammad replied affirmatively ʿAbd al-Ḥamīd pursued this line still further, and asked if the ʿAlid was not also aware of the relative strength of the enemy, coming as he did from a region abundantly blessed, with wealth, weapons, and human resources. Once again Muḥammad b. ʿAbdallāh replied affirmatively. ʿAbd al-Ḥamīd then proposed that Muḥammad set off for Egypt with his immediate following in order to consolidate his position, since not only would he be accepted there, but he would then be able to match the quantitative advantages of his adversary item for item. (3)

No matter how intelligently reasoned and convincingly stated, ʿAbd al-Ḥamīd's tactically modest suggestion only served to bring cries of anguish from still another party to the discussion.

(1) *EI* s.v. Muḥammad b. ʿAbdallāh; *EI*² s.v. Ibrāhīm b. ʿAbdallāh for a general survey of the events and a bibliography. For the apocalyptical tradition see Ṭabarī, III/1, 272.

(2) Ṭabarī, III/1, 227-28; also Iṣfahānī (Teheran), 267-68

(3) On ʿAlid contacts with Egypt see F. Omar, *The ʿAbbasid Caliphate*, 132-70/750-86 (Baghdad, 1968), 234-235.

Neglecting the conventional secular wisdom that is inherent in Voltaire's aphorism that God is on the side of the big battalions, a second advisor Ḥunayn b. 'Abdallāh (1) turned to a more traditional precedent by which to guide his distinguished leader. "God forbid that you should leave al-Madīnah—indeed Muḥammad (the Prophet) had said: I see myself in impenetrable armour." While this last phrase is interpreted as meaning the city itself *(faawwalluhā al-Madīnah)* (2), the metaphor is perhaps more appropriate to the defensive trench which spared the city during the siege of the grand alliance. The Muslims were then able to withstand a large invading army by digging a trench around al-Madīnah. This hitherto unheard of tactic denied the opposing cavalry an open field of charge and forced them to break off the attack thereby passing the initiative on to the righteous. This reading, i.e. trench equals armour is reflected in the sequential arrangement of the chronicler, and probably suggests his understanding fo the passage. For in the very following account Ṭabarī has Muḥammad b. 'Abdallāh reject the advice of the Banū Sulaym to fight a campaign based on tactical mobility in favor of a static defense of the holy city. (3) Encouraged by the example of the Prophet, and anxious, no doubt intentionally, to be identified with him, the rebel re-established the trench surrounding al-Madīnah, as if the older stratagem was applicable to his current situation, and the magic worked by Salmān al-Fārisī against the Meccan cavalry would repel the army of the 'Abbāsid house. Within a short time the defensive perimeter was breached and Muḥammad b. 'Abdallāh was seized and executed.

Since the story of 'Abd al-Ḥamīd's advice to Muḥammad b. 'Abdallah is almost the mirror image of similar traditions concerning Abū Ja'far al-Manṣūr and his confidantes, we may doubt the accuracy of various details, if not the historicity of the event itself. A less skeptcial inquiry might be satisfied that

(1) Iṣfahānī, *Maqātil* (Teheran), 268: *Ḥunayn b. Jubayr.*

(2) *Ibid.*; I see myself putting my hand in impenetrable armour *faawwalahā bilmadīnah* (as in Ṭabarī A).

(3) Ṭabarī, III/1, 228-29.

the text as it is presently constituted has been subjected to some literary shaping, but nevertheless, also contains elements of an historical truth, namely the decline of the Ḥijāz as a center of political influence stemming from strategic considerations. The ramifications of this decline are quite significant for understanding ʿAbbāsid policy concerning the choice of local governors in that region. For once it can be convincingly demonstrated that al-Manṣūr was no less aware of these strategic factors than ʿAbd al-Ḥamīd, a plausible picture can be worked out to explain the retention of governors from the inner circle of the ruling house. That is to say, the abortive revolt of Muḥammad b. ʿAbdallāh is as good an illustration as any, that regardless of personal credentials, no ruler situated at Mecca or al-Madīnah could be regarded as a serious threat to the regime, because no significant challenge could be launched from so politically emasculated a province.

Tradition has it that al-Manṣūr was indeed an astute student of geopolitics. This is a theme of many variations including still another text of Ṭabarī which is almost the mirror image of the one previously cited. Instead of the rebel and ʿAbd al-Ḥamīd, this time it is the Caliph and his advisor who are the principal actors. (1) *After receiving word of the revolt* (2) al-Manṣūr is said to have sent for Jaʿfar b. Ḥanẓalah al-Baḥrānī, whose expertise was apparently not limited to intrigue, but extended to military affairs as well *(aʿlam al-nās bilḥarb)*. Upon being asked where the revolt had broken out, the Caliph indicated al-Madīnah, to which al-Baḥrānī declared, "Then praise God for he (Muḥammad) has made his appearance in such (a place) where there are no financial or human resources, no weapons and no horses." The suggestion is then put forth that the Caliph dispatch a trustworthy client to encamp along the Wādī al-Qurā cutting off foodstuffs from Syria, therein starving the rebels into submission. (3)

(1) *Ibid.*, 223-24, also 291.

(2) Italics mine.

(3) For the Wādī al-Qurā see Yāqūt, *Muʿjam* (Leiden), IV, 81, 878 and other references in VI, 225. The Wādī al-Qurā was described as being situated between al-Madīnah and Syria. It was administered from the Ḥijāz *(min aʿmāl al-*

The same al-Baḥrānī is the principal player in another tradition. (1) Although the format is somewhat altered, the intention is once again to demonstrate that the Ḥijāz alone could not sustain an army large enough to challenge ʿAbbāsid rule. When consulted by the Caliph concerning Muḥammad's rebellion in al-Madīnah, al-Baḥrānī wihout apparent reason suggested sending an army to al-Baṣrah. He was dismissed until further notice, but was recalled when Muḥammad's brother, Ibrāhīm b. ʿAbdallāh fortuitously revolted in Iraq, and in al-Baṣrah no less. When asked how it is he came to fear that al-Baṣrah would be the real trouble-spot, al-Baḥrānī had a ready explanation. Muḥammad rebelled in the Ḥijāz which could not sustain an army. Al-Kūfah was firmly under al-Manṣūr's control (the heir apparent ʿĪsā b. Mūsā was governor, and the Caliph ordinarily stationed contingents of the imperial army in al-Hāshimīyah, the adjoining capital). As for the Syrians, they were the enemies of the house of ʿAlī b. Abī Ṭālib (the implication is that they could never join forces with one of his descendants). That left only al-Baṣrah as a source of concern. The Caliph then sent the sons of ʿAqīl, two commanders of Khurāsānī origin to the governor of that city.

Although this specific account and its several variants are most assuredly highly stylized cliches, there is reason to believe that any evaluation of the ʿAlid uprising in the presence of the Caliph was likely to have drawn attention to the political impotence of the *Ḥaramayn*. There are, however, subtle nuances imbedded in some of these traditions which reflect more than this casual observation. They call attention to still another factor —the relationship of the ʿAbbāsid house to the aristocracy of the Ḥijāz. The complex family structures that linked the ʿAbbāsids to their kinsmen in the *Ḥaramayn* also determined the local governors fot that region in no uncertain way.

Madīnah) and contained numerous villages *(qurā)* therein explaining its name. At one time the villages extended the entire length of the *wādī*, but already in the middle ages, the wādī had become arid and the area was reduced to ruin. It was used as pilgrammage route from Syria, and was a caravan route ipre-Islamic times. Note also Ṭabarī, III/1, 280 where food-stuffs are cut off from Egypt in order to bring hardship to the *Ḥaramayn*.

(1) Ṭabarī, III/1, 291.

This is perhaps best illustrated through the detailed exegesis of a particularly intriguing text preserved by Mas'ūdī. The basic theme remains all too familiar; however, in the extensive version of Mas'ūdī, the ubiquitous "military expert" is substituted by a confidante of "practical vision." (1) Accordingly al-Manṣūr is reported to have sent for the advice of Isḥāq b. Muslim al-'Uqaylī, whom it is said possessed both ideas and experience *(dhū ra'y wa tajribah)*. Asked by al-'Uqaylī for a description of the rebel, al-Manṣūr enumerated his credentials as a distinguished scion of the 'Alid line. Asked of his following, the Caliph listed the aristocratic families from whom Muḥammad b. 'Abdallāh drew his support. (2) Asked for a description of the region in which the revolt had taken place, al-Mansur answered "a place in which there is no agriculture, no stock farming, and no wide spread commerce *(balad laysa bihi zar' walā ḍar' walā tijārah wāsi'ah)*".

Much to al-Manṣūr's surprise, al-'Uqaylī's response after some thought was to suggest strengthening the garrison at al-Baṣrah. Since the revolt was then localized in the Ḥijāz and not in Iraq, this seemingly incongruous piece of advice earned for al-'Uqaylī temporary dismissal. Nevertheless, a man who is known for *ra'y* and *tajribah* is never to be taken lightly. As fate may have it, his reputation was soon vindicated when word arrived shortly thereafter of a second revolt, that of Muḥammad b. 'Abdallāh's brother Ibrāhīm in al-Baṣrah.

Having now returned to al-Manṣūr's good graces, al-'Uqaylī explained that his original remarks were not based on any foreknowledge of events about to take place in Iraq, but rather on an assessment of conditions in the Ḥijāz: A rebel that no one (of political influence) (3) would follow, and a region that cannot support an army. He therefore assumed that the real danger

(1) Mas'ūdī, *Murūj* (Beirut), III, 295.

(2) The names of several families are preserved in the account of Mas'ūdī, *Murūj* (Beirut), III, 295. They include the descendants of 'Alī (b. Alī Ṭālib), Ja'far, 'Aqīl, 'Umar b. al-Khaṭṭāb, and al-Zubayr b. al-'Awwām. See also Iṣfahānī (Teheran), 277 ff. On the traditions scholars who supported the revolt see F. Omar (1968), 242 n. 38.

(3) Italics mine.

would be elsewhere. Egypt was secure as were Syria and al-Kūfah, but al-Baṣrah was another matter. (1) Despite the substitution of one advisor for another, the variants of Ṭabarī and Masʿūdī are essentially the same until this point of the narration. However, the account of Masʿūdī continues. Now faced with a second revolt, the Caliph asked what to be done with Muḥammad b. ʿAbdallāh in the Ḥijāz, as if no step had been taken until then. Although al-ʿUqaylī's suggestion was limited to a program of political propaganda, al-Manṣūr sent the heir apparent, ʿĪsā b. Mūsā to al-Madīnah with a force of 6,000 men, and he then augmented these troops with a large army under the command of Muḥammad b. Qaḥṭabah. (2)

There are several points to this last tradition which merit further explication. Despite the rather compelling charm of the account, the sequence of events described by Masʿūdī is puzzling to say the least. It is hardly clear why so imposing a force was necessary at al-Madīnah when a much more evident threat existed in Iraq, a province badly depleted of its strategic reserve. (3) Since a reported 70,000 troops of the imperial army were then off on campaigns in Khurāsān, and in the Maghrib, had Ibrāhīm b. ʿAbdallāh already revolted in al-Baṣrah, there is little if any likelihood, that the Caliph would have sent his nephew to the Ḥijāz with sizeable contingents from al-Kūfah, a city of residual Shīʿite sympathies. Such a move could only have resulted in still further denuding a weakened Iraq of government forces, and from the very areas which required maximum security.

The critical need of the army sent to Khurāsān is suggested in yet another variant of this tradition. (4) If two consultants bearing the same advice under similar circumstances were not

(1) Ṭabarī, III/1, 291-92 indicates a similar story in which Budayl b. Yaḥyā, who had previously been consulted on delicate matters by Abū al-ʿAbbās suggests that the Caliph garrison the province of al-Ahwāz.

(2) Azdī, 187 indicates 4,000 men as does Iṣfahānī (Teheran), 267.

(3) The contention of F. Omar (1968), 236 that the Caliph sent ʿĪsā b. Mūsā in order to get rid of him makes no sense at all in view of the predicted success of the operation in the Ḥijāz and the probable difficulties in Iraq.

(4) Ṭabarī, III/1, 291-92.

sufficient, al-Manṣūr was referred by his generals to still a third. This time it was Budayl b. Yaḥyā, a man of ideas *(dhū ra'y)* who had served the Caliph's brother, Abū al-'Abbās before him. When he arrived Budayl was informed that Muḥammad b. 'Abdallāh had revolted in al-Madīnah. Curiously enough his immediate response was to suggest strengthening the garrison at al-Ahwāz. When the Caliph pointed out that the insurrection was confined to the Ḥijāz, Budayl indicated that he understood, "but al-Ahwāz is the gate through which the rebels will come." Somewhat later, when Ibrāhīm b. 'Abdallāh reached al-Baṣrah, Budayl b. Yaḥyā was again brought in for consultation. His advice was to quickly bring the army into action *(from Khūrāsān)* and to employ al-Ahwāz against the second rebel.

There is, to be sure, no direct reference to the strategic shortcomings of al-Madīnah in this version. It is nevertheless apparent that the Caliph's confidante regarded the real threat to the regime as being elsewhere. The major consideration was not Muḥammad b. 'Abdallāh, but to protect al-Ahwāz, "the gateway" to the central provinces of the empire. When in fact al-Ahwāz declared for the 'Alids, the closest available support was the imperial army commanded by al-Mahdī. It was then stationed in al-Rayy, the capital of Khurāsān. Although the Caliph's son immediately dispatched Khāzim b. Khuzaymah with a force of 4,000 men to attack al-Ahwāz, this army still had to march some 700 miles along the main roads to reach the field of battle or 350 miles directly overland. (1)

It was the very failure to sustain a strategic reserve at the capital al-Hāshimīyah) (2) that forced the Caliph to attach the gravest importance to the events unfolding in Iraq and the neighboring provinces. Although in the end the 'Abbāsid victory over Ibrāhīm was decisive, at the initial stages it was touch and go, or in the language of the afore mentioned apocalyptical tradition, a second breach "causing a degree of

(1) *Ibid.*, 305-6 ; Iṣfahānī (Teheran), 325.

(2) That is to say the capital at Madīnat b. Hubayrah wich was situated adjacent to al-Kūfah.

damage greater than before." What could have compelled the Caliph to commit large forces to a relatively trivial military enterprise in the Ḥijāz at the very time Ibrāhīm was assembling an army in al-Baṣrah, and had declarations of support from al-Kūfah, Fārs, Wāsiṭ, and al-Ahwāz. The only plausible explanation is that ʿĪsā b. Mūsā was dispatched to al-Madīnah immediately following the uprising of Muḥammad b. ʿAbdallāh, and not subsequent to the second revolt. If this is true, the perceptivity attributed to al-ʿUqaylī and others in recognizing the inherent danger in Iraq was hardly extraordinary. It did not require someone who was *aʿlam al-nās bilḥarb*. Not only were the main contingents of the imperial army occupied in distant campaigns, but ʿĪsā b. Mūsā was already in the Ḥijāz with the reserves when the revolt of Ibrāhīm b. ʿAbdallāh began some two months after the initial uprising. The critical nature of the situation confronting al-Manṣūr should therefore have been readily apparent to anyone assessing these developments within the ʿAbbāsid hierarchy.

One may go a step further and question why ʿĪsā b. Mūsā was sent to the Ḥijāz at all. (1) The choice of the Caliph's nephew to command this force is quite logical at face value, for he had considerable experience in the campaigns against the Umayyads. Nevertheless, the logistics of the entire operation would have been simplified had the government dispatched an army to the Ḥijāz from Syria. The possibility of employing Syrian troops against the ʿAlids did not escape the attention of the Caliph. However, their use was apparently intended only for the protection of his capital, and only after it was left exposed to attack from neighboring al-Kūfah when ʿĪsā b. Mūsā and the reserves marched against the Ḥijāz.

The critical text describing the decision to utilize the Syrians is an extremely curious tradition preserved in the martyrology of Iṣfahānī. (2) Upon learning of the Shīʿite outbreak in

(1) Ṭabarī, III/1, 304-5. There is the report of Yaʿqūbī, *Historiae*, II, 452 that Abū Jaʿfar, who was then encamped at the building site at Baghdad, wanted to attend to Muḥammad b. ʿAbdallāh personnaly. However, the feared leaving Iraq while Ibrāhīm was still unaccounted for.

(2) Iṣfahānī (Teheran), 265-66.

al-Madīnah al-Manṣūr is said to have discreetly consulted with his paternal uncle, ʿAbdallāh b. ʿAlī. The former rebel who was then incarcerated at al-Ḥīrah is pictured as reluctant to volunteer any assistance without a compensatory release from his confinement. Nevertheless, he did eventually suggest that the Caliph guard the approaches to al-Kūfah, and send for the army contingents in Khurāsān commanded by Salm b. Qutaybah. (1) These troops were then to link up with reinforcements arriving post-haste from Syria *(mā yaḥmilahu al-barīd)*.

It would perhaps take an act of faith to assume that the Caliph actually consulted his uncle in these circumstances, however, ʿAbdallāh b. ʿAlī had been governor of Syria, and of all the ʿAbbāsid field commanders, he was closest to the indigenous army of that region. Moreover, according to Ṭabarī, Salm b. Qutaybah was eventually brought to Iraq with contingents of the imperial army. The time of this last event is recorded as occurring after the revolt of Ibrāhīm in al-Baṣrah, but before the return of ʿĪsā b. Mūsā from his triumph in the Ḥijāz. (2) Though not explicitly stated, the necessity for the infusion of these new forces is apparent as the chronicler immediately follows the arrival of the Khurāsānīs with a description of al-Manṣūr's beleagured position at the capital *vis-à-vis* the neighboring Kūfans. There is no mention of Syria in this last account, but there are other sources which confirm the appearance of Syrian troops during the crisis in Iraq.

There is still another variant of that tradition in which al-Manṣūr was advised to strengthen the garrison at al-Baṣrah while the revolt was localized in the Ḥijāz. (3) This time the Caliph solicited a Syrian shaykh whose ideas were highly valued *(shaykh min ahl al-Shām dhū raʾy)*. He advised al-Manṣūr to reinforce al-Baṣrah with 4,000 Syrian troops *(min jund ahl al-Shām)*. Since the situation in Iraq was then quiescent, the Caliph regarded this response as that of an old man touched with senility. However, when Ibrāhīm b. ʿAbdallāh brought

(1) *Ibid.*, 344. No mention of the Syrians.
(2) Ṭabarī, III/1, 305.
(3) *Ibid.*, 292.

the ʿAlid revolt to al-Baṣrah, the Caliph recalled him for consultation, and once again the shaykh repeated his suggestion to employ contingents from the Syrian army. When al-Manṣūr anxiously inquired how this was to be done, he was told to write to the governor of Syria requesting that ten be sent each day post-haste *(fī kull yawm ʿasharah fī al-barīd)*.

The unique feature of this version is not that it introduces the Syrians as an element in the conflict, but that it recommends they be employed against Ibrāhīm at al-Baṣrah, rather than with the Caliph against the Kūfans. However, this divergence of detail from similar texts is not established through an "authentic" tradition, but apparently stems from the juxtaposition of two accounts involving the ubiquitous Jaʿfar b. Ḥanẓalah al-Baḥrānī. Each depicts a different historic moment with the composite story of the Syrian shaykh situated somewhere between them in Ṭabarī's presentation. The first account, which precedes the story of the Syrians in the narrative of the chronicler, describes an event taking place *before* the revolt of Ibrāhīm. (1) In that tradition which has been previously cited, al-Baḥrānī advises the Caliph to reinforce the garrison at al-Baṣrah, and is dismissed only to be recalled when Ibrāhīm emerged in Iraq. No mention is, however, made of Syrian forces. To the contrary, when news of the outbreak in al-Baṣrah is received, al-Manṣūr is reported to have dispatched two Khurāsānī commanders.

The second account, (2) which immediately follows the incident of the shaykh, is chronologically fixed *after* the revolt in al-Baṣrah. In effect the Caliph is advised by al-Baḥrānī to facilitate the transfer of a Syrian army to Iraq. This was not done to combat Ibrāhīm b. ʿAbdallāh, at al-Baṣrah, but to forestall an attack upon the capital from rebel sympathizers in the adjacent city of al-Kūfah. The extent of the Caliph's apprehension concerning the Kūfans is detailed in other accounts and requires no exposition here. While al-Baḥrānī is concerned

(1) *Ibid.*, 291.
(2) *Ibid.*, 292.

about al-Kūfah and the anonymous Syrian shaykh about al-Baṣrah, there is nonetheless a distinct similarity as to the acquisition of Syrian manpower. Recalling the shaykh's advice that reinforcements be sent even in groups of tens, the report of al-Baḥranī's consultations with the Caliph indicates that the Syrian army could not be quickly mobilized in an orderly fashion, and consequently arrived in small units. In order to give the impession of larger numbers, and thus serve as a deterrent against an attack from al-Kūfah, the Syrians reportedly left the Caliph's encampment by night, and retracing their steps, re-entered the capital the following day. (1) As the account of the Syrian shaykh clearly has elements which are common to both traditions which precede and follow it in the text of the chronicler, its composite structure is most likely suggested by them.

The significant point to be extrapolated from all these accounts is that the entry of the Syrians into the campaign appears both haphazard and belated, with the historic moment fixed *after* the defeat of the rebels in al-Madīnah. The Syrians were thus utilized only as a last resort after word of Ibrāhīm had reached the desparate Caliph in his unguarded capital. It would seem that military logic should have dictated that they be sent to the Ḥijāz when the revolt first broke out. ʿĪsā b. Mūsā, who was governor of al-Kūfah could then have remainded behind with his full command and served a strategic reserve in Iraq.

One may therefore conjecture that the failure to allow for such a course was dictated by a different set of circumstances. It was presumably not a military consideration that required the Caliph's nephew to lead the attack against the rebels in al-Madīnah, but rather a question of political priorities. Since the revolt provoked the Caliph's obsessive sensitivity as regards the legitimacy of his regime, the entire episode took on a dramatic importance that bore little relation to military realities. Given al-Madīnah's status as a holy city, and given the impressive lineage of its rebel constituency, al-Manṣūr could do no less

(1) *Ibid.*, 305.

than send someone of equally distinguished credentials, no matter how trivial the direct military threat.

This may in part also explain the decision to rely almost exclusively on the ruling family in choosing subsequent governors for the *Ḥaramayn*. Realism is after all often tempered by psychological perceptions which are derived from previously shared experiences. Regardless of the political divisions within the early Islamic community, the scions of the old guard commanded respect, if for no other reason than the contributions of their distinguished ancestors to the creation of the Islamic religion and state. Al-Manṣūr could no more send an army from Syria to remove Muḥammad b. ʿAbdallāh, than he could rule the holy cities by way of some governor chosen from among his client generals. The last Syrian invasion of this region was under the hated Umayyads, and their activities there gave rise to traditions of murder, rape, pillage, and the violation of holy territory. (1) Dealing with the Ḥijāz was at this stage still a family affair, to be conducted judiciously though firmly, with propriety, and above all with an eye to enhancing an ʿAbbāsid regime whose claims to legitimacy were somewhat suspect especially among their kinsmen from the aristocrats of Islam. While the ʿAbbāsids could no doubt have held power with a good deal less circumpsection towards their Ḥijāzī relations, the psychological need of legitimitizing their rule among the old Muslims cannot be underestimated.

This presumably explains the decision to enter into negotiations despite the weakness of the enemy, as well as the ideological tone to the overtures. (2) Every attempt was apparently made to avoid conflict within the holy city. Should the rebels have chosen to capitulate and accept guarantees of safety rather than

(1) Note Ṭabarī, III/1, 291 explicity identifies the Syrians as the enemies of the family of Abū Ṭālib *(aʿdāʾ āl Abī Ṭālib)*. Needless to say there were also strong historic memories of the sack of the *Ḥaramayn* by a Syrian army in Umayyad times.

(2) The reference here is to the letters exchanged between al-Manṣūr and Muḥammad b. ʿAbdallāh in which the ʿAbbāsids set forth their claims to rule *vis-à-vis* the ʿAlid line by way of Fāṭimah. At the same time they offered a guarantee of safety for their adversaries. See Ṭabarī, III/1, 209-10; *FHA*, 240-41; Masʿūdī, *Murūj* (Beirut), III, 295; Azdī, 182 ff.; Iṣfahānī (Teheran), 268; also F. Omar (1968), 226 ff.

enter into combat, it would not only have spared the city and its populace, but according to the text of the guarantee, it would have validated the claims of the ʿAbbāsid house. The Ḥijāzīs could hardly have been expected to enter into such delicate negotiations with anyone but a ranking agent descended from the ʿAbbāsid family, in which case no better choice could be found than ʿĪsā b. Mūsā. One may speculate that the coterie of friendly ʿAlids that ʿĪsā b. Mūsā took with him on the campaign were more than casual bystanders. They were probably chosen to influence their relatives to accept the ʿAbbāsid demands. Given the realities of the situation most of the Medinese abandoned the struggle before the Caliph's nephew entered the city. Muḥammad b. ʿAbdallāh, however, played out his role until the very end therein adding still another ʿAlid martyr for veneration.

Such sensitivities required by extension future governors of acceptable background. In peace or in war the *Ḥaramayn* thus became the sinecure of the ʿAbbāsid family; however, this by no means suggests that the Ḥijāz could serve as a base from which to challenge the central authorities. Whatever limitations geography imposed upon Muḥammad b. ʿAbdallāh held equally true for the relatives of the Caliph. Tradition may have generally reserved for Mecca and al-Madīnah governors of impeccable genealogy, but their function was largely honorific and tied to local concerns.

Jacob LASSNER
(Detroit)

(1) ʿĪsā b. Mūsā was accompanied by Mūsā the son of Abū al-ʿAbbās. See Ṭabarī, III/1, 223; Azdī, 187. Iṣfahānī (Teheran), 267 also indicated that some ʿAlids traveled with the ʿAbbāsid. Their function was to serve as negotiators between the parties. Even Ḥumayd B. Qaḥṭabah was considered friendly to the ʿAlid (268, 270). One may also note that somewhat later an ʿAbbāsid army fighting against the ʿAlid, al-Ḥusayn b. ʿAlī in 149 A.H. was led by the notables of the ʿAbbāsid house including Sulaymān b. Abī Jaʿfar (al-Manṣūr), Muḥammad b. Sulaymān b. ʿAlī, Mūsā b. ʿĪsā (b. Mūsā), and al-ʿAbbās b. Muḥammad b. ʿAlī. This battle also took place in the Ḥijāz at Fakhkh, a wādī in Mecca. Guarantees of safety were orignally offered here as well, although carnage is reported to have ensued following the refusal of the ʿAlid pretender to accept the offer. See the article by L. Veccia Vaglieri in *EI*², s.v. al-Ḥusayn b. ʿAlī, Ṣāḥib al-Fakhkh for further details and bibliography.

POUR LE DOSSIER DU PROCLUS ARABE : AL-KINDĪ ET LA *THÉOLOGIE PLATONICIENNE*

A Georges VAJDA

Ṯamarat al-jūd bi-l-ʿilm šaraf al-dunyā wa-l-āḫira.
al-Kindī

Malgré tous les travaux qui ont été consacrés à cette question, nous savons encore mal jusqu'où s'étendait la connaissance de la philosophie grecque par les Arabes. La publication récente du *Proclus Arabus* de Gerhard Endress constitue un événement important en ce domaine (1). Non seulement ce savant y édite une série de douze extraits de l'*Institutio Theologica* traduits en arabe, mais il soumet ces textes à de minutieuses analyses d'ordre critique, philologique, philosophique ; parmi les résultats auxquels il parvient, retenons l'existence d'une « école » de traducteurs au IIIe/IXe siècle, à laquelle appartenaient Yaḥyā ibn al-Biṭrīq, traducteur du *De Caelo* d'Aristote, et Usṭāṯ, traducteur de la *Métaphysique*, et à laquelle il faut attribuer également les versions en arabe de la *Théologie d'Aristote*, du *Livre du Bien pur* (le *Liber de Causis* des Latins), un épitomé du

(1) Gerhard ENDRESS, *Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der* Institutio Theologica *in arabischer Übersetzung*, Beirut, 1973.

Traité de l'âme d'Aristote attribué par le manuscrit à Isḥāq ibn Ḥunayn, et, précisément, la traduction de ces extraits de l'*Institutio Theologica*. Ce groupe était animé par le philosophe al-Kindī, dont la *Philosophie Première* contient plusieurs passages inspirés par ces textes de Proclus (voir *op. cit.*, p. 242-245). Nous voudrions montrer ici que plusieurs pages de cette même *Philosophie Première* attestent qu'al-Kindī connaissait au moins un fragment de la *Théologie Platonicienne* du même Proclus.

* * *

La *Lettre à Mu'taṣim bi-llah sur la Philosophie Première*, malgré tout ce qu'elle doit à Aristote (à commencer par son titre), est une œuvre néoplatonicienne en ce que sa première partie du moins, la seule qui nous soit parvenue, est consacrée pour plus de la moitié à exposer une théorie de l'*un* : peu après le début du chapitre 3, al-Kindī pose une première question — de combien de façons dit-on *un*? —, annonçant ainsi des spéculations qui occuperont tout le reste du texte. A la page 133 de l'édition Abū Rīda (1), commence un long développement dialectique destiné à prouver qu'aucun « attribut » ou « catégorie » (2) ne peut comporter, d'abord, de pluralité sans unité et ensuite, d'unité sans pluralité ; on se demande enfin quelle est la cause de cette union entre l'unité et la pluralité. Or cette série de raisonnements présente des analogies frappantes avec

(1) Dans le tome I des *Rasā'il al-Kindī l-falsafiyya*, Le Caire, 1369-1950, p. 81-162 (texte : p. 97-162). C'est à cette édition que renverront toutes les références à cette œuvre, notée PP.

(2) Traduction approximative de *maqūl*. Les *maqūlāt* énumérées par al-Kindī dans les pages qui précèdent sont le genre, l'espèce, l'individu, la différence spécifique, le propre, l'accident commun, le tout *(kull)*, la partie *(juz')*, l'ensemble *(jamī')*, l'élément *(ba'ḍ)*, le continu, le relatif. Le mot *prédicable* convient à une partie des termes énumérés, mais à une partie seulement. On peut à l'occasion user du mot *catégorie*, en un sens qui n'est exactement ni celui d'Aristote ni celui de Kant : la liste ci-dessus comprend des concepts fondamentaux pour une connaissance des choses appuyée sur la logique et les mathématiques, selon le programme exposé par al-Kindī dans son *Épître sur le nombre des livres d'Aristote et sur ce qui est nécessaire pour parvenir à la philosophie*. Le mot *attribut* est sans doute trop large, mais rien n'indique non plus qu'al-Kindī veuille s'en tenir rigoureusement aux « catégories » au sens qu'on a indiqué.

les premières pages du livre II de la *Théologie Platonicienne*, où Proclus présente les mêmes thèses, dans le même ordre, avec des arguments qui souvent annoncent ceux du philosophe arabe (1). Nous allons tenter de mettre cela en évidence, partie par partie.

I. — Al-Kindī énonce successivement neuf arguments pour établir qu'on ne peut trouver dans les catégories de pluralité pure, sans unité (2). La marche de chacun d'eux est simple : on suppose une pluralité sans unité et on en infère une conséquence contradictoire soit en elle-même, soit avec l'expérience. Voici donc cette série d'arguments, chacun réduit à l'essentiel et au besoin explicité entre parenthèses :

a) s'il y a pluralité sans unité, il n'y a aucune « coïncidence de participation d'un état ou d'un signifié un » ; or cette participation existe, donc aussi l'unité, contrairement à l'hypothèse ;

b) s'il y a pluralité seulement, rien n'est contraire à la pluralité, puisque le contraire de la pluralité est l'unité ; il n'y a donc pas de contraire (généralement parlant, puisqu'il n'y a, par hypothèse, que de la pluralité) ; mais alors les attributs coïncident, puisque la coïncidence est « participation d'un état ou d'un signifié un » (et qu'il n'y a pas de contraire) tout en ne coïncidant pas (puisqu'il n'y a que pluralité, par hypothèse) ;

c) s'il y a pluralité seulement, les choses ne se ressemblent pas, la ressemblance impliquant quelque unité ; mais elles se ressemblent en ce qu'elles sont toutes privées d'unité ;

d) s'il y a pluralité seulement, les choses se meuvent : elles ne peuvent être en repos, puisque le repos implique un état un ; mais d'autre part elles ne se meuvent pas : se mouvoir, de quelque façon que ce soit, c'est passer d'un état à un autre, et l'autre de la pluralité, c'est l'unité, qui par hypothèse n'existe pas ;

e) s'il n'y a que pluralité, cette pluralité comporte des individus ou n'en comporte pas. Si elle en comporte, ou ils sont

(1) PROCLUS, *Théologie Platonicienne*, livre II ; texte établi et traduit par H. D. SAFFREY et L. G. WESTERINK, Paris, 1974. Les références renvoient à cette édition de cette œuvre, notée TP.

(2) PP, 133, 2-136, 9.

des unités ou ils n'en sont pas ; s'ils n'en sont pas, ni ne s'y réduisent, ils sont une pluralité infinie : on démontre alors (passons le détail) que cela est contradictoire ; donc chaque individu est un, donc l'unité existe. Si d'autre part la pluralité ne comporte pas d'individus, elle n'existe pas, puisque *pluralité* veut dire *individus rassemblés* ;

f) s'il n'y a que pluralité, aucun des individus de cette pluralité n'est défini, la définition étant une et s'appliquant à un signifié un ; mais en fait ils sont définis ; il y a donc contradiction à supposer que la pluralité existe sans unité ;

g) une pluralité sans unité n'admet pas de nombre, le nombre étant formé d'unités ; mais la pluralité est nombrée : ici encore nous rencontrons une contradiction ;

h) s'il y a pluralité sans unité il n'y a pas de connaissance, puisque la connaissance est l'union, dans un état un, de l'âme de celui qui connaît et de la marque *(rasm)* du connu ; mais la connaissance existe, donc l'unité existe, contrairement à l'hypothèse ;

i) s'il y a pluralité sans unité, tout attribut est une chose ou n'est pas une chose ; s'il est une chose, il est un, ce qui contredit l'hypothèse ; s'il n'est pas une chose, nulle pluralité ne peut s'en constituer, et cela encore contredit l'hypothèse.

Voyons maintenant, toujours dans leurs grandes lignes, les arguments avancés par Proclus pour démontrer que les êtres ne sont pas « seulement multiples » (1) :

α) tout être ou bien est un, ou n'est pas un ; ce qui est quelque chose est un, ce qui n'est pas un n'existe pas. Si la pluralité existe, chacun de ses éléments est quelque chose ; si chaque élément n'est pas, la pluralité, qui en est la somme, n'existe pas non plus.

β) si les êtres sont multiples sans que l'unité existe, ils seront infiniment infinis, chacun se résolvant en une multiplicité dont chaque terme se résout à son tour en multiplicité, et ainsi sans fin ; mais alors d'une part l'être sera inconnaissable, et d'autre

(1) TP, 4, 8-9, 2.

part l'infiniment infini implique quelque chose de plus infini que l'infini ;

γ) s'il n'y a pas d'unité tous les êtres seront semblables en tant qu'ils en seront tous privés ; mais d'autre part sont semblables les choses qui sont affectées du même caractère (πάθος), et sont donc de ce fait affectées de l'unité (l'identité impliquant l'unité) ; mais par hypothèse l'unité n'existe pas ; elles seront donc dissemblables tout en étant semblables ;

δ) tous ces êtres privés de l'un seront identiques selon cette privation, et en même temps différents, l'identité étant la présence dans le multiple de l'un, qui par hypothèse n'existe pas ;

ε) s'il n'y a pas d'unité, les êtres seront immobiles : car se mouvoir, donc changer, c'est, pour des êtres qui sont par hypothèse multiples, avoir l'unité ; mais d'autre part le repos implique identité de la forme, ou du lieu, où persiste l'être en repos ; or l'identité implique l'unité ; donc les êtres seront mobiles : ils seront donc à la fois mobiles et immobiles ;

ζ) sans l'un, pas de nombre, le nombre étant constitué de monades ; en outre chaque nombre est en soi une certaine unité (ἑνάς τις) ;

η) sans l'unité on ne pourrait ni nommer ni penser les êtres, car le discours est « l'unité de plusieurs éléments », et la connaissance a lieu quand le connaissant s'unit au connu.

Comparons maintenant ces deux séries d'arguments : neuf chez le philosophe arabe, sept chez le philosophe grec. Dès la première lecture on s'aperçoit que plusieurs sont identiques chez les deux, quant au fond et quant à l'essentiel de la formulation. Nous allons les examiner successivement en extrayant de chaque texte, quand cela sera possible, les mots ou passages caractéristiques sur lesquels peut se fonder l'hypothèse qu'al-Kindī aurait eu connaissance de ces pages de Proclus. Notons une fois pour toutes que l'organisation des raisonnements est assez différente chez l'un et l'autre : nous ne pourrons donc mettre en regard des développement entiers, mais du moins leur noyaux.

1) le premier argument de Proclus (α) est le dernier d'al-Kindī (i). Le fond du raisonnement de celui-ci est que « si c'est une chose, c'est un », ce que dit identiquement Proclus :

'in kāna šay'[an] *fa-huwa wāḥid* (PP, 135, 20),

τὸ μέν τι ὂν καὶ ἓν εἶναι (TP, 4, 14),

et que « si ce n'est pas une chose, il ne peut s'en constituer de pluralité » ; Proclus dit la même chose en substance :

'in lam yakun šay'[an] *fa-laysa ya'ṭalifu min-hu kaṯra* (PP, 136, 1).

εἰ δὲ μηδὲν ἕκαστόν ἐστιν, οὐδ' ἂν τὰ πολλὰ εἶναι δύναιτο · τὰ γὰρ πολλὰ ταῦτά ἐστιν ὧν ἕκαστόν ἐστιν (TP, 4, 16-18) ;

si chaque élément n'est même pas un, le multiple non plus ne saurait exister, car le multiple est la somme des éléments (trad. Saffrey-Westerink).

2) le troisième argument de Proclus (γ) est parallèle au troisième d'al-Kindī (c). Voici ce que donne la comparaison faite selon la même méthode que précédemment :

— les définitions des *semblables* sont voisines :

al-muṭašābiha la-hā šay' wāḥid ya'ummuhā ṭaṭašābahu bi-hi (PP, 133, 12-13) ;

les semblables ont une chose une qui les rassemble et par laquelle ils se ressemblent.

τὰ γὰρ ὅμοια ταὐτὸν πεπονθέναι πάθος ἀναγκαῖον ... τὰ δὲ ταὐτόν τι πεπονθότα, καὶ ἓν πέπονθε (TP, 6, 12-15) ; nécessairement les choses semblables sont affectées du même caractère... ; les choses qui sont affectées du même sont aussi affectées de l'un.

— et surtout un moment de l'argumentation — les choses plurales se ressemblent du fait qu'elles n'ont pas d'unité — est exprimé de part et d'autre presque dans les mêmes termes :

wa-hiya muṭašābiha bi-'adamihā l-waḥda (PP, 133, 14) ;

elles se ressemblent du fait qu'elles sont privées de l'unité.

Ἐστερημένα δὴ οὖν τοῦ ἑνὸς πάντα ὡσαύτως, ὁμοίως ἂν ἔχοι ταύτῃ πρὸς ἄλληλα (TP, 6, 7-8) ; toutes les choses privées de l'un de la même façon doivent bien de ce fait être dans la même situation.

L'argument réciproque — les choses sans unité de ce fait ne se ressemblent pas — se trouve aussi dans les deux textes, mais la correspondance littérale est moins nette ;

3) une même formule se trouve littéralement dans le cinquième argument de Proclus (ε) et le quatrième d'al-Kindī (d) :

al-sākin mā kāna bi-ḥāl[in] *wāḥida* (PP, 133, 18) ; ce qui est en repos, c'est ce qui est dans un état un.	ἅπαν ἄρα τὸ ἑστὼς ἐν ἑνί τινί ἐστιν (TP, 7, 18-19) ; tout ce qui est en repos est en quelque chose d'un.

4) de même dans le sixième argument de Proclus (ζ) et le septième d'al-Kindī (g) :

'awā'il al-'adad al-āḥād (PP, 135, 7) ; les principes du nombre sont les unités.	τὸ γὰρ ἓν ἀρχὴ ἀριθμῶν (TP, 8, 12) ; l'un est le principe des nombres.

Il faut toutefois noter que le passage du singulier (l'un) au pluriel (les unités) peut marquer une différence de pensée (1) ;

5) enfin, la description de la connaissance dans le septième argument de Proclus (η) et le huitième d'al-Kindī (h) s'exprime dans des phrases au moins partiellement identiques :

...ḥāl wāḥida tattaḥidu bi-hā nafs al-'ārif wa-rasm al-ma'rūf (PP, 135, 15-16) ; un état un dans lequel s'unissent l'âme de celui qui connaît et la trace de ce qui est connu.	... ἡ γνῶσις ὅταν τὸ γινῶσκον ἓν γένηται πρὸς τὸ γνωστόν (TP 8, 21-22) ; la connaissance (a lieu) quand ce qui connaît devient un avec ce qui est connu.

Donc nos deux philosophes formulent cinq arguments identiques pour le fond, et dans leurs formulations apparaissent plusieurs expressions fort voisines. Il reste deux arguments chez Proclus, quatre chez al-Kindī, qui ne se laissent pas placer en

(1) Al-Kindī dit ailleurs que l'un est le principe du nombre *(rukn al-'adad)* et non un nombre (PP, 150, 20) ; c'est une vue trop banale pour qu'on puisse l'attribuer à l'influence de ce texte de Proclus.

vis-à-vis. On peut toutefois faire entre eux certains rapprochements.

6) Le deuxième argument de Proclus montre que l'absence de toute unité engendre une prolifération d'infinis d'ordres sans cesse croissants ; dans son cinquième, al-Kindī établit que l'existence des individus conduit à poser l'unité, et que leur inexistence impliquerait celle de la pluralité elle-même : deux résultats incompatibles avec l'hypothèse selon laquelle la pluralité existerait seule. Ce sont là des voies assez différentes ; cependant, nous l'avons vu, la première partie de l'argumentation d'al-Kindī roule sur les difficultés qu'enferme une pluralité infinie, et cela nous rapproche de Proclus. Le premier moment de la recherche dialectique de celui-ci (l'un quelconque des êtres qui font partie de la multiplicité doit, s'il n'y a pas d'unité, se résoudre en des multiplicités de multiplicités, à l'infini : TP, 4, 21-5, 12) devient un membre d'une des dichotomies successives que pose al-Kindī, selon une méthode qu'il pratique volontiers : si les individus dont, selon la première branche d'une première alternative, est composée la pluralité, « ne sont pas des unités ni ne se réduisent à des unités, ils sont une pluralité infinie » (PP, 134, 8-9). Mais au lieu de raisonner, comme Proclus. sur des infinités d'infinis, al-Kindī préfère considérer une portion prélevée sur l'infini et se demander si elle est elle-même finie ou infinie, pour montrer que dans les deux cas on arrive à des absurdités.

7) Le quatrième argument de Proclus (δ) n'a pas de correspondant parmi ceux d'al-Kindī ; il peut toutefois n'être pas sans rapport avec les deux premiers (a et b) du philosophe arabe, qui sont liés, comme on a pu le constater plus haut. Ceux-ci roulent en effet sur la coïncidence et la contrariété ; celui de Proclus, sur l'identité et la différence. Au surplus tels groupes de mots se laissent rapprocher :

fa-lā iltifāq ištirāk^{in} *fī ḥāl*^{in} *wāḥidal*^{in} *'aw ma'nā*^{n} *wāḥid* (PP, 133, 2-3) ; alors il n'y a pas de coïncidence de partici-

'Αλλὰ μὴν καὶ ταὐτά γε ἀλλήλοις ἔσται τὰ πολλὰ καὶ ἕτερα κατὰ τὸ αὐτό. ... τά τε γὰρ ὡσαύτως ἔχοντα κατὰ τὴν ἕξιν ταὐτά...

pation dans un état un ou une signification une.

(TP, 6, 19-20 ; 22-23) ; les êtres multiples seront identiques et différents sous le même rapport.
...les choses qui se comportent de la même façon sont identiques quant à l'habitus.

8) Après ces deux parallèles plus lointains que les précédents, il reste enfin un argument d'al-Kindī qui ne figure pas chez Proclus : c'est celui où il raisonne sur la définition (f). A moins toutefois qu'on ne se rappelle que *ḥadd*, *définition*, peut correspondre au grec λόγος, et permettre ainsi de rapprocher un passage de cet argument de quelques mots tirés de l'argument de Proclus :

*al-ḥadd wāḥid*un *yaqa'u 'alā ma'nā*n *wāḥid, fa-'in lam yakun fī l-kaṯra wāḥid*un *fa-lā maḥdūd, wa-'iḏ lam yakun maḥdūd*un *fa-lā ḥadd* (PP, 135, 2-3) ;
la définition est quelque chose d'un, et s'applique à un sens un ; si donc il n'y a pas d'un dans la pluralité il n'y a pas de défini, et s'il n'y a pas de défini il n'y a pas de définition.

καὶ γὰρ ὁ λόγος ἐκ πολλῶν εἷς... Ἑνώσεως δὲ οὐκ οὔσης, ὁμοῦ καὶ τὸ γινώσκειν ἕκαστα καὶ τὸ λέγειν περὶ ὧν γινώσκομεν οὐκ ἔσται (TP, 8, 20 ; 22-23) ; le *logos* est un, fait de plusieurs éléments...
si l'unité n'est pas, en même temps ne sera ni la connaissance de chaque chose ni le *logos* relatif à ce que nous connaissons (1).

(1) Dans la traduction du grec on a conservé le mot *logos* pour laisser ouverte la possibilité d'une correspondance entre ce mot et l'arabe *ḥadd, définition*. Un peu plus bas (TP, 10, 2) Proclus l'emploie en ce sens, qu'il a déjà chez Aristote (voir H. Bonitz. *Index Aristotelicus*, 433-434). D'autre part quand al-Kindī écrit que le nom collectif donne aux choses auxquelles il s'applique « son nom et sa définiti » », *ḥaddahu* (PP, 125, 11), il se souvient vraisemblablement des *Catégories* : καὶ τοὔνομα καὶ τὸν λόγον κατηγορεῖσθαι (5, 2 a 20-21 ; la même expression revient plusieurs fois dans les lignes qui suivent). On notera que la traduction arabe qui remonte à Yaḥyā ibn 'Adī, et qui est donc postérieure à l'époque d'al-Kindī, emploie toujours le mot *qawl* pour traduire λόγος, sauf en 2 a 28-29 : *ḥadd* (voir Kh. Georr, *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*, Beyrouth, 1948, p. 322 et 215) : cette exception est-elle la trace d'un état antérieur de la traduction ? Quoi qu'il en soit la correspondance *ḥadd*- λόγος n'a rien de surprenant.

Si nous dressons un tableau d'ensemble des résultats de cette comparaison, nous trouvons chez nos deux philosophes cinq arguments identiques pour le fond et pour plusieurs expressions ; trois d'al-Kindī qui recoupent partiellement deux de Proclus ; un enfin où la rencontre entre les deux textes pourrait se fonder sur un fait de polysémie propre au lexique philosophique grec. Les différences résident dans l'ordre des arguments et dans leur agencement interne. Au total nous pouvons avancer une première conclusion : pour écrire les pages que nous avons résumées et analysées, al-Kindī n'a pas purement et simplement copié le début du chapitre 1 du livre II de la *Théologie Platonicienne*, mais il est impossible que les analogies que nous avons notées soient l'effet du hasard. On peut donc présumer qu'il a eu connaissance au moins de cette partie de l'ouvrage de Proclus. Ajoutons pour finir un argument qui, isolé, n'aurait pas grand poids, mais qui en gagne quand on le rapproche de tout ce que nous venons de voir. Alors que Proclus use régulièrement du mot *un*, al-Kindī emploie normalement le mot *unité*, *waḥda* ; toutefois il introduit les deux derniers arguments de cette première série en reprenant le terme même de Proclus : *'in kānat kaṯra fa-qaṭ bilā wāḥid* : « s'il y a pluralité seulement, sans *un* » ; comme si ressurgissait, à la fin de ce développement, un texte sous-jacent dont jusque-là al-Kindī contrôlait la transposition ; texte qui, compte tenu de ce que nous avons vu, pourrait bien être celui de Proclus.

II. — Passons maintenant au deuxième volet du raisonnement : il n'y a pas d'unité sans pluralité ; d'abord, chez al-Kindī (1) :

j) s'il y a unité sans pluralité, il n'y a pas d'opposition, c'est-à-dire d'altérité : car cela suppose au minimum deux termes ; or l'opposition existe, il ne peut donc y avoir d'unité sans altérité ;

k) sans pluralité il ne peut y avoir de soustraction, laquelle porte au moins sur une chose mise à part des autres ; or la soustraction existe, donc, etc. ;

(1) PP, 136, 14-140, 7.

l) sans pluralité, pas de différence, car elle suppose au moins deux termes, etc. ;

m) sans pluralité il n'y aurait ni convergence ni divergence, ni jonction ni séparation, lesquelles toutes supposent au moins deux termes ;

n) s'il y a unité sans pluralité, l'un n'a ni commencement, ni milieu, ni fin ; car cela n'existe que dans ce qui a des parties et, donc, est plural ; mais cela existe, donc, etc. ;

o) sans pluralité il ne peut exister de figure géométrique, toute figure étant constituée de segments rectilignes ou courbes, ou de surfaces limitées par des segments rectilignes ou courbes ; or les figures existent ;

p) sans pluralité il n'y a ni mouvement, puisque ce qui se meut passe vers quelque chose d'autre ; ni repos : le repos implique un lieu et des parties, donc de la pluralité ; enfin la négation de l'être en mouvement implique une pluralité : celle du sujet et du prédicat sur lequel porte la négation ;

q) sans pluralité il n'y a ni tout, puisqu'un tout rassemble au moins deux parties, ni parties, puisque, corrélative du tout, la partie ne peut exister si le tout n'existe pas ;

r) s'il n'existe ni partie ni tout il n'y a pas de chose, donc ni sensible ni intelligible, donc pas d'unité non plus : l'hypothèse d'une unité sans pluralité est donc contradictoire.

Ensuite, chez Proclus (1) :

θ) si l'un existe seul, nul être n'aura de parties, car en ce cas il serait multiple ; ni corrélativement il ne sera un tout ;

ι) rien n'aura ni commencement, ni milieu, ni fin ;

κ) il n'existera aucune figure, tout ce qui a une figure étant soit droit, soit courbe, soit composé des deux : tous caractères qui impliquent la multiplicité ;

λ) l'être ne sera pas dans un autre, car ce serait contradictoire avec l'existence de l'unité seule ; ni en soi, car il serait à la fois enveloppant et enveloppé, ce qui implique altérité au moins de définition ;

(1) TP, 9, 5-11, 17.

μ) aucun être ne sera en mouvement, car le mouvement implique changement, donc altérité ; ni en repos : il faudrait qu'il le fût ou en lui-même ou en un autre, et nous avons vu que cela était contradictoire avec l'hypothèse ;

ν) un être ne sera ni identique à un autre ni différent d'un autre, puisque par hypothèse il n'y a pas d'*autre* ; ni différent de soi-même, car il serait alors multiple ; ni identique à soi-même, l'identité supposant un rapport à un autre (1) ;

ξ) il ne pourra être semblable, c'est-à-dire affecté d'une propriété identique à celle d'un autre ; ni dissemblable, c'est-à-dire affecté de propriétés différentes ;

ο) il ne sera ni en contact avec un autre, ni séparé, puisqu'il n'y a pas d'*autre* ; ni par rapport à soi-même, car cela serait en lui une propriété accidentelle : or l'*un* ne peut recevoir que soi-même ;

π) aucun être ne sera ni égal ni inégal à un autre ; ni inégal à soi-même, car cela suppose deux parties ; ni égal à soi-même, car il serait à la fois mesurant et mesuré, donc il ne serait pas un.

Neuf arguments donc de part et d'autre : les comparaisons seront plus aisées que pour la première série.

9) Le premier argument de Proclus (θ) est l'avant-dernier d'al-Kindī (q) ; les formulations n'offrent pas de parallèle remarquable.

10) Le deuxième de Proclus (ι) est le cinquième d'al-Kindī (n) ; notons deux parallèles :

lā iblidā' wa-lā tawassuṭ wa-lā āḫir la-hu li-'anna ḏalika lā yakūn 'illā fī ḏī 'ajzā' (PP, 137, 18-19) ; il n'a ni commencement ni milieu ni fin, parce que cela n'existe que dans ce qui a des parties.

Ἔτι δὲ οὔτε ἀρχὴν οὔτε τελευτήν τινος εἶναι δυνατόν. Τὸ γὰρ ἔχον ἀρχὴν καὶ μέσον καὶ τελευτὴν μεριστόν ἐστι (TP, 9, 12-14) ; il ne peut exister de commencement ni de fin de rien ; car ce qui a commencement, milieu et fin, est divisible en parties.

(1) Voir l'explication dans l'édition citée, p. 82, n. 2.

wa-l-wāḥid lā ibtidā' wa-lā wasaṭ wa-lā āḫir la-hu (PP, 138, 1) ;
l'un n'a ni commencement, ni milieu, ni fin.

τὸ δὲ ἓν... οὔτ' ἄρα ἀρχὴν οὔτε μέσον οὔτε τελευτὴν ἕξει (TP, 9, 14-15) ; l'un... n'aura donc ni commencement, ni milieu, ni fin.

Notons dans la seconde phrase citée la substitution, comme plus haut, de *un (wāḥid)* à *unité (waḥda)* ; la première présente en fait le même cas : le pronom masculin *hu* qui s'y trouve n'a pas d'antécédent dans le membre qui précède ; on y trouve en revanche le mot *waḥda*, auquel il faut donc superposer le mot *wāḥid* pour que l'accord du pronom soit correct.

11) Le troisième argument de Proclus (κ) est le sixième d'al-Kindī (o) ; ici encore les expressions sont voisines :

al-'aškāl 'immā min qusiyy wa-'immā min 'awtār wa-'immā murakkaba min qusiyy wa-'awtār (PP, 138, 6-7) ;
les figures sont formées d'arcs ou de cordes ou composées d'arcs et de cordes.

πᾶν γὰρ δὴ τὸ σχῆμα ἔχον ἢ εὐθύ ἐστιν ἢ περιφερὲς ἢ μικτόν (TP, 9, 16-17) ; tout ce qui a une figure est ou droit ou courbe ou composé.

fa-l-mustadīr wa-l-kuriyy la-humā markaz wa-'iḥāṭa (PP, 138, 9) ;
le circulaire et le sphérique ont tous deux un centre et une circonférence.

εἰ δὲ περιφερές, ἔσται ἐν αὐτῷ τὸ μὲν ὡς μέσον τὰ δὲ ὡς ἔσχατα ἐφ' ἃ διατείνει τὸ μέσον (TP, 9, 18-20) ; s'il est circulaire il y aura en lui (un point qui sera) comme le centre et (des points qui seront) comme des extrémités vers lesquelles tend le centre.

12) Le cinquième argument de Proclus (μ) correspond au septième d'al-Kindī (p). Un parallèle textuel :

al-mutaḥarrik yataḥarrak bi-intiqāl[in] *'ilā ġayr* (PP, 138, 16) ;
ce qui se meut, se meut en

κινούμενον μὲν γὰρ μεταβάλλειν ἀναγκαῖον · μεταβάλλον δὲ ἐν ἄλλῳ γίνεσθαι (TP, 10, 5-6) ;

passant à quelque chose d'autre.

ce qui se meut, nécessairement change ; et ce qui change passe dans un autre.

13) Le huitième argument de Proclus (o) est identique au quatrième d'al-Kindī (m) — du moins quant aux concepts exploités, car le mode d'argumentation est assez différent d'un de ces passages à l'autre.

Donc, sur deux séries de neuf arguments, nous relevons cinq identités ; pour le reste les raisonnements diffèrent. Restent sans vis-à-vis : chez Proclus, les arguments de l'être qui n'est ni en un autre ni en soi (λ), ni identique ni différent par rapport à un autre ou à soi (ν), ni semblable ni dissemblable (ξ), ni égal ni inégal à un autre ou à soi-même (π) ; chez al-Kindī, les arguments tirés de l'opposition (j), de la soustraction (k), de la différence (l), et de l'inexistence de toute chose s'il n'existe pas de pluralité (r) : tout en étant un corollaire du précédent cet argument a son ressort propre.

14) On peut toutefois rapprocher l'argument ν d'une partie de l'argument l : celui-ci montre que l'inexistence de la pluralité rendrait impossible toute différence, *tabāyun* ; celui-là, qu'un être ne serait, par rapport à soi ou à un autre, ni identique ni différent, ἕτερον. D'autre part ce concept d'altérité, *ġayriyya*, apparaît dans l'argument j, où il est tiré du concept d'opposition, *muḍādda*. Il y a donc quelque analogie entre un de ceux des arguments de Proclus, et deux de ceux d'al-Kindī, qui restent sans correspondant d'une liste à l'autre.

III. — Enfin nos deux philosophes s'attachent à tirer les conclusions de ce qu'ils viennent d'établir dialectiquement : à savoir, que l'unité et la pluralité n'existent pas l'une sans l'autre. Proclus pose ainsi le problème : l'être étant multiple et un, est-ce que le multiple participe de l'un, ou que l'un participe du multiple, ou qu'ils participent chacun l'un de l'autre, ou qu'aucun des deux ne participe de l'autre? Dans ce dernier cas nous retrouverions les contradictions du multiple sans unité. S'ils

participent l'un de l'autre, il faut qu'une « nature » qui ne soit ni l'un ni le multiple soit cause et de leur être et de leur mélange ; en effet, la cause de leur rassemblement ne peut être ni eux-mêmes, car ils sont étrangers l'un à l'autre, ni le hasard, car en ce cas ils auraient dû être d'abord séparés l'un de l'autre, ce qui est impossible. Ce terme supérieur est soit un, soit non-un ; s'il est un et participe du multiple, il faut à nouveau assigner une cause à cette participation, et ainsi à l'infini ; s'il n'en participe pas, il faut distinguer d'une part l'un dont on a prouvé plus haut qu'il ne pouvait être séparé du multiple, et d'autre part « l'un imparticipable et absolu ». Si le terme supérieur est non-un, il ne peut produire un effet supérieur à celui de l'un, qui est la cause de tout être et de tout devenir : il n'est donc pas supérieur à l'un. Donc le multiple participe de l'un, l'un ne se mélange pas avec la multiplicité, rien n'est supérieur à l'un, l'un est la cause de l'être du multiple (1).

Al-Kindī raisonne ainsi : la nature des choses étant unité et pluralité, l'unité doit ou être séparée de la pluralité ou lui être associée. Si elle en est séparée, les contradictions attachées à l'unité seule reviendront, et de même celles attachées à la pluralité. Unité et pluralité sont donc associées, soit par le hasard soit par une cause. Si c'est par le hasard, elles étaient d'abord séparées, et toutes les absurdités ressurgissent ; elles sont donc associées intimement dès le principe de leur existence. Or la cause de cette association appartient à leur essence ou en est distincte ; la première hypothèse nous engage dans une régression à l'infini (2). Donc cette cause est plus haute qu'elles et antérieure à elles ; elle ne leur est pas associée, ni n'est du même genre qu'elles, et donc ne leur ressemble pas. Or elle est elle-même une ou plurale ; si elle est plurale elle enferme aussi l'unité, si bien que l'unité et la pluralité sont la cause de l'unité et de la pluralité, ce qui est impossible ; il reste donc qu'elle soit seulement une (3).

(1) TP, 12, 1-14, 16.

(2) Ici le détail du texte est difficile ; on peut se demander s'il n'est pas altéré. Quoi qu'il en soit la démonstration repose sur une proposition établie préalablement : rien ne peut être cause de son essence *(ḏāt)* ; voir PP, 123, 3-124, 16.

(3) PP, 140, 16-143, 9.

La ressemblance de ces deux développements, au moins dans leurs grandes lignes, est trop frappante pour qu'il soit utile d'y insister beaucoup : même introduction (participation ou non?), même méthode dichotomique dans l'analyse progressive du problème, même alternative du hasard ou de la cause, même détermination d'une cause supérieure hétérogène aux choses, et sans pluralité aucune. L'allure même des raisonnements est souvent identique : dans le rappel des dialectiques précédentes pour exclure la non-participation réciproque de l'un et du multiple ; dans la réfutation de l'hypothèse du hasard ; dans le rejet de celle selon laquelle l'unité et la pluralité seraient la cause de leur union. En outre on peut relever des parallèles textuels parfaitement nets :

wa-'ayḍ[an] *fa-'iḍ qad ṭabayyana 'anna ṭibā' al-'ašyā' waḥda wa-kaṯra, fa-lā ṭaḥlū l-waḥda min 'an ṭakūna mubāyinaṯ*[an] *li-l-kaṯra 'aw mušārikaṯ*[an] *lahā; fa-'in kānaṭi l-waḥda mubāyinaṯ*[an] *li-l-kaṯra wajaba 'an yalzama mā kāna waḥdaṯ*[an] *fa-qaṭ mā lazima l-waḥdaṭa l-laṭī qaddamnā ḏikrahā min al-ḫulf wa-['an] yalzama mā kāna kaṯra*[an] *fa-qaṭ mā lazima l-kaṯraṭa l-laṭī qaddamnā ḏikrahā* (PP, 140, 16-20) ; puisqu'il est clair que la nature des choses est unité et pluralité, alors de deux choses l'une : ou l'unité est séparée de la pluralité ou bien elle lui est associée. Si l'unité est séparée de la pluralité, alors nécessairement les contradictions qui s'attachent à l'unité et que nous avons

'Αλλ' εἰ καὶ πολλὰ καὶ ἕν ἐστιν, ἆρα τὰ πολλὰ μετέχει τοῦ ἑνός' ἢ τὸ ἓν τῶν πολλῶν, ἢ καὶ ἀλλήλων ἀμφότερα, ἢ οὐδέτερα ἀλλήλων, ἀλλὰ χωρὶς μὲν τὰ πολλὰ χωρὶς δὲ τὸ ἕν... ; Εἰ τοίνυν μήτε τὸ ἓν τῶν πολλῶν μήτε τὰ πολλὰ μετέχει τοῦ ἑνός, ἔσται τὰ αὐτὰ ἄτοπα ἃ καὶ πρότερον ἐπὶ τῆς τῶν πολλῶν ὑποθέσεως συνήγομεν (TP, 12, 1-4 ; 5-7) ; si l'être est multiple et un, est-ce que donc le multiple participe de l'un, ou l'un du multiple, ou chacun l'un de l'autre, ou bien est-ce qu'aucun des deux ne participe de l'autre, mais que le multiple est à part et l'un à part?... Si donc l'un ne participe pas du multiple, ni le multiple de l'un, il y aura les mêmes absurdités que nous avons déduites en fai-

mentionnées plus haut s'attacheront à ce qui est unité seulement, et celles qui s'attachent à la pluralité, et que nous avons mentionnées, s'attacheront à ce qui est pluralité seulement.

sant l'hypothèse du multiple.

*fa-yabqā 'iḏ*an *'ayḍ*an *'an takūna l-waḥda mušārikat*an *li-l-kaṯra... 'ayy 'anna mā fī-hi l-kaṯra minhā fa-fī-hi l-waḥda wa-mā fī-hi l-waḥda fa-fī-hi l-kaṯra* (PP, 141, 1 ; 2-3); ainsi donc il reste encore que l'unité participe de la pluralité... c'est-à-dire que ce qui parmi (les choses sensibles) contient la pluralité, contienne aussi l'unité et que ce qui contient l'unité contienne aussi la pluralité.

Εἰ δέ γε καὶ τὸ ἓν μετέχοι τῶν πολλῶν καὶ τὰ πολλὰ τοῦ ἑνός... (TP, 12, 16-17) ; si à la fois l'un participe du multiple et le multiple participe de l'un...

*fa-lā yaḫlū ḏalika l-ištirāk min 'an yakūna bi-l-baḫt 'ayy al-ittifāq bilā 'illat*in *'aw bi-'illa* (PP, 141, 5-6) ; alors cette association doit ou bien être le fait du hasard, c'est-à-dire d'une rencontre sans cause, ou bien avoir une cause.

... δεῖ δὴ τὸ τῆς μίξεως αἴτιον αὐτοῖς ὑπάρχειν... ἢ ηὐτοματισμένην εἶναι τὴν σύνοδον αὐτοῖν (TP, 12, 20 ; 13, 6) ; il faut qu'ils aient une cause de (leur) mélange... ou bien que leur rencontre soit produite par le hasard.

*fa-qad tabayyana 'anna bi-l-'ašyā' jamī'*an *'illat*an *'ūlā... wa-haḏihi l-'illa lā taḫlū min 'an takūna wāḥidat*an *'aw kaṯīra* (PP, 143, 1 ; 3) ; il est donc clair maintenant que les choses toutes ensemble ont une cause première... et qui doit être soit une soit plurale.

Ἀνάγκη τοίνυν ἢ μίαν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἢ πολλάς (TP, 15, 1) ; nécessairement le premier principe est un ou plusieurs.

Ainsi les deux textes, respectivement, de Proclus et d'al-Kindī que nous avons mis en parallèle ont même plan : deux séries d'arguments dialectiques qui prouvent qu'il est impossible, d'abord qu'il existe une pluralité pure, ensuite qu'il existe une unité pure, dans les choses ; et une troisième partie où est établie l'existence d'une cause une, supérieure aux choses et toute différente d'elles. Les arguments qui constituent les deux premières parties de ces textes sont au total au nombre de seize chez Proclus et de dix-huit chez al-Kindī ; dix d'entre eux sont très proches, voire identiques, chez les deux philosophes ; en outre cinq arguments d'al-Kindī présentent des analogies avec quatre arguments de Proclus. La troisième partie a dans les deux cas même plan d'ensemble, même méthode, même conclusion : les deux philosophes déduisent l'existence d'un Un transcendant qui à la fin de l'œuvre d'al-Kindī (ou plutôt de ce qui nous en reste) se révèlera identique au Dieu créateur. Or précisément dans cette page vers laquelle tend toute la première partie de la *Philosophie Première* on relève encore deux phrases où se perçoit de façons légèrement différentes l'écho de deux phrases du texte de Proclus :

kull wāḥid[in] *min al-ma'lūlāt*[in] *li-l-waḥda 'innamā yaḏhabu min waḥdatihi 'ilā ġayri huwiyyatihi* (PP, 161, 11-12) ; chacune des choses causées par l'unité ne fait que passer de son unité (1) à sa non-existence.	πᾶν γὰρ δὴ τὸ τοῦ ἑνὸς στερόμενον εἰς τὸ μηδὲν εὐθὺς καὶ τὴν ἑαυτοῦ διαδιδράσκει φθοράν (TP, 14, 11-12) ; tout ce qui est privé de l'un court droit au néant et à sa propre destruction.
bi-l-waḥda qawām al-kull, law fāraqati l-waḥda 'ādat	μετὰ μὲν τοῦ ἓν σῴζεται τῶν ὄντων ἕκαστον, χωρὶς δὲ τοῦ ἓν

(1) Il s'agit de l'unité de la chose causée, non de l'unité de l'Un Vrai, contrairement à ce qu'avance Alfred L. Ivry dans sa traduction, souvent bonne d'ailleurs, de la *Philosophie Première* (*Al-Kindi's Metaphysics*, Albany, 1974, p. 113) : l'Un Vrai est lui-même la cause de l'unité qui est un accident et un effet dans les choses créées (PP, 161, 5-8), et par quoi se fait leur existentiation (PP, 161, 18 et la suite). Prendre l'unité de l'Un Vrai pour celle de la chose « unifiée » (PP, 161, 10), c'est remplacer par un panthéisme fort peu islamique une doctrine où apparaît déjà l'idée de l'adventicité de l'existence.

wa-daḷarat ma'a l-firāq ma'an bilā-zamān (PP, 162, 10-11) ; c'est par l'unité que le tout subsiste, si (l'existence individuelle) se séparait de l'unité elle s'abolirait dans cette séparation même, sans délai.

εἰς τὴν ἑαυτοῦ πορεύεται φθοράν (TP, 13, 24-25) ; avec l'un chacun des êtres est conservé, séparé de l'un il va à sa propre destruction.

En face de ces ressemblances il faut placer les points où les deux textes se séparent. On les aura déjà remarqués ; certains ont été signalés au passage. Rappelons pour l'essentiel que l'ordre des arguments n'est pas le même chez les deux philosophes ; que certains, chez l'un et chez l'autre, restent sans correspondant dans l'autre série ; le plus souvent les arguments de fond identique sont construits de façons différentes. Le détail fin de ces différences ne pourrait apparaître qu'à une comparaison ligne à ligne des textes intégraux — ce qu'il n'est pas possible de faire ici, et qui est d'autant moins indispensable que les deux œuvres considérées sont facilement accessibles (1). Mais le lecteur aura eu quelque idée de ces divergences, qu'on n'a pas cherché à minimiser, encore moins à cacher. C'est que précisément elles permettent de mieux saisir la méthode de travail d'al-Kindī.

Il paraît peu douteux que ce philosophe ait connu, sinon toute la *Théologie Platonicienne*, du moins le début de son deuxième livre : les parallèles qu'on a dégagés sont suffisamment concluants. Il est clair aussi qu'il ne s'est pas borné à reproduire le texte de Proclus : il l'a suivi pour l'essentiel et s'est permis les modifications qu'on vient de rappeler. C'est de la même façon qu'il a procédé avec quelques passages d'Aristote au premier chapitre de la *Philosophie Première*, avec quelques philosophes néoplatoniciens dans son *Epître sur l'intellect* (2). Il se conforme en cela au programme qu'il définit au début de la *Philosophie Première* : chercher le vrai là où il est, reprendre ce qu'en ont dit

(1) Voir références aux notes 1, p. (Proclus), 1, p. et 1, p. (al-Kindī).
(2) Voir sur ce dernier point J. JOLIVET, *L'intellect selon Kindī*, Leiden, 1971, p. 50-86.

les Anciens, le compléter au besoin, l'accommoder aux exigences de la langue et de l'époque ; programme naturel chez un philosophe que ses vastes lectures n'empêchent pas d'être original. Le corollaire de cette constatation est qu'il faudrait observer la plus grande prudence si l'on voulait passer d'un texte donné d'al-Kindī à un texte antique inconnu et simplement attesté, quelque bonnes raisons qu'on ait de penser qu'il s'en serait inspiré : l'exemple qu'on vient de présenter montre à quelles erreurs on s'exposerait si l'on voulait reconstruire à partir de ces quelques pages d'al-Kindī celles de la *Théologie Platonicienne* qui lui ont servi à les écrire, à supposer qu'on sache seulement cela et que l'original grec se soit perdu.

Terminons sur une incertitude. Nous ne connaissons pas jusqu'à présent de traduction en arabe de la *Théologie Platonicienne* ; nous savons simplement que les bio-bibliographes arabes attribuent à Proclus une *Théologie*, sans autre précision, et en des termes peu clairs (1). Quoi qu'il en soit de ce dernier point il est, nous semble-t-il maintenant, indéniable qu'une version de ce texte ait été disponible à l'époque d'al-Kindī. Faut-il l'attribuer à ce même cercle de traducteurs dont Gerhard Endress a établi l'existence? Dans l'état actuel des connaissances seul un examen philologique comme celui auquel il s'est livré permettrait de répondre à cette question. Or nous n'avons sous la main que le texte d'al-Kindī, et nous savons que dans le détail il s'écarte assez de celui de Proclus pour que nous ne puissions pas en inférer la méthode et le style de la traduction dont il se servait. Sommes-nous moins démunis en ce qui concerne le lexique? Les minutieuses comparaisons de textes qui constituent une part importante de l'ouvrage de G. Endress et de ses acquis ont dégagé les éléments d'un vocabulaire philosophique commun au cercle de traducteurs lié à al-Kindī. D'autre part les parallèles établis plus haut entre des passages de ce philosophe d'une part, de Proclus de l'autre, permettent apparemment d'énumérer un

(1) Voir G. Endress, *op. cit.*, p. 52-54, et 55 ; et J. van Ess, « Jüngere orientalistische Literatur zur neuplatonischen Überlieferung im Bereich des Islam », *Parusia* (Festgabe für Johannes Hirschberger, hg. von K. Flasch, Frankfurt/Main, 1965), p. 344-345.

certain nombre de mots-clés dont on peut vérifier la présence ou l'absence dans ce vocabulaire. Nous constatons que, à la différence de ce qui se passe dans nos textes, ἀρχή n'y est pas transposé en *'awwal* ni en *ibtidā'* ; non plus μετέχειν en *šaraka* ; le mot *waḥda* n'y figure pas, alors qu'il est quasi-constant chez al-Kindī : l'un, (τὸ) ἕν, c'est *al-wāḥid*, que nous avons vu apparaître seulement trois fois dans ces pages de notre philosophe ; *kaṯra*, constant chez lui, semble plus rare de l'autre côté. Inversement nous pouvons relever quelques convergences : notons sans plus *ʿadam*-στέρησις, *ḥadd*-λόγος (1), *intaqala*-μεταβάλλειν, *maʿan*-εὐθύς, *huwiyya*-ὄν. Ces divers exemples ne sont toutefois pas significatifs parce qu'ils sont isolés : le matériel est trop pauvre pour que nous puissions y noter des constances. On ne peut non plus se fonder sur des indices pondérés, si on me permet cette expression : je veux dire s'attacher à des termes particulièrement importants dont la présence ou l'absence auraient une signification particulière : en effet *huwiyya* est dans le premier cas, *šaraka* dans l'autre. Finalement l'examen du vocabulaire, dans les étroites limites où il nous est possible, ne peut nous apprendre s'il faut attribuer la version de la *Théologie Platonicienne* à l'un des traducteurs groupés autour d'al-Kindī. Il faut nous contenter, du moins pour l'instant, d'avoir établi qu'il connaissait quelques pages de cette œuvre de Proclus.

Jean JOLIVET
(Paris)

(1) Voir plus haut, n. 1, p.

LE DISCOURS DIDACTIQUE DANS *MULḤAT AL- I'RÂB*

1. *Remarques préliminaires*

A en croire un commentateur tardif, al-Ḥaḍramî (m. 930/1524), qui ne cite pas ses sources et se contente de rapporter l'information qu'il donne à une voix fragile et vague (« on dit »), le poème didactique de Ḥarîrî, *Mulḥat al-i'râb*, aurait été composé « en une seule séance ». Cette *urjûza* serait ainsi « la fille d'une nuit » (1). La correspondance de Ḥarîrî avec Ibn al-Tilmîḏ nous permet d'avoir une appréciation plus juste.

Ce fut à Bagdad, en l'an 504, que la *Mulḥa* commença à prendre forme. Ibn al-Tilmîḏ, qui étudia plusieurs fois les *Maqâmât* sous la direction de Ḥarîrî, demanda à celui-ci de composer un compendium de grammaire à l'intention des débutants (2). Ḥarîrî se mit à l'œuvre et lui dicta quelques chapitres ; ensuite, il s'en retourna à Basra sans avoir terminé l'ouvrage. Ce n'est qu'un peu plus tard qu'il redemanda le brouillon qu'il avait dicté pour le compléter et le mettre au point. Enfin, il envoya la *Mulḥa* à Ibn al-Tilmîḏ (3).

Notons ici l'habitude qu'avaient les anciens auteurs de dicter leurs ouvrages. Notons aussi un type de commande : Ibn al-Tilmîḏ a sans doute flairé le besoin d'une *urjûza* grammaticale

(1) *Tuḥfat al-aḥbâb wa ṭurfat al-aṣḥâb*, Le Caire, sans date, p. 50.
(2) Yâqût, *Udabâ'*, XVI, p. 283.
(3) *Ibid.*, pp. 283-286.

parmi les débutants. Par dessus tout, remarquons que la *Mulḥa*, comme les *Maqâmât*, a fait, lors de son élaboration, la navette entre Basra et Bagdad. Cette dernière ville consacrait les talents et les œuvres.

La *Mulḥa* a suscité plusieurs commentaires (1), et, en premier lieu, un *šarḥ* écrit par Ḥarîrî lui-même. Elle s'insère ainsi dans ce réseau complexe d'œuvres qui appellent, à la satisfaction des érudits, des gloses multiples. Elle n'a, cependant, pas connu un succès pareil à celui que connaîtra, au VIIe siècle, l'*Alfiyya* d'Ibn Mâlik, qui donnera lieu à quarante-trois commentaires.

S. de Sacy, qui a lié son nom à celui de Ḥarîrî, a inséré deux chapitres de l'*urjûza* (2), ainsi qu'une partie du commentaire (3), dans son anthologie grammaticale. Léon Pinto, de son côté, a traduit la *Mulḥa* (4). Avec A. Dastréen, il a donné une traduction du commentaire de Ḥarîrî (5).

La *Mulḥa* soulève de nombreux problèmes. Il y aurait toute une étude à faire sur l'émergence et l'évolution de la versification didactique à l'intérieur de la littérature arabe. On sait que cette forme a été fort accueillante. Elle a servi de moule à de nombreuses disciplines : grammaire, jurisprudence, rhétorique, etc. On sait aussi qu'elle se développa surtout durant la période dite de décadence et de déclin cnlturel. Dans ses marges, on peut déceler un type d'enseignement, un mode d'acquisition du savoir et, partant, un type d'homme et de société.

L'*urjûza* est aussi un genre qui a ses règles, ses contraintes et ses permanences. C'est uniquement sous cet aspect que nous l'aborderons ici. A partir de la *Mulḥa*, nous proposerons une grille descriptive dont la validité n'apparaîtra que si on la confronte à d'autres poèmes didactiques. Notre objet ne sera

(1) Voir la liste des commentateurs (une dizaine) dans Brockelmann, *G.A.L., Supplément I*, pp. 488-489.

(2) *Anthologie grammaticale arabe, ou morceaux choisis de divers grammairiens et scholiastes arabes*, Paris, 1828, pp. 348-349 (texte arabe pp. 135-136).

(3) *Ibid.*, pp. 349-355 (texte arabe pp. 136-151).

(4) *Molhat Al I'rab* ou *Les récréations grammaticales*, traduction et notes, Paris, 1904. L'auteur a reproduit la totalité du texte arabe.

(5) *Commentaire du Molhat al I'rab, Récréations grammaticales ou plus exactement les Beautés de la syntaxe des désinences*, Tunis, 1911.

finalement pas la grammaire. Nous ne proposerons pas un commentaire — encore un — de l'*urjûza* de Ḥarîrî. Nous nous consacrerons donc exclusivement à un aspect à première vue secondaire dans l'*urjûza* : les marques du discours didactique. Nous serons ainsi dans la situation de quelqu'un qui, se proposant d'étudier ce qui est dit de la métaphore dans *Asrâr al-balâġa*, s'attacherait à examiner les métaphores employées par Jurjâni lui-même...

2. *Urjûza* et *šarḥ*

Il ne serait pas de bonne méthode d'étudier la *Mulḥa* en la séparant du commentaire de Ḥarîrî. Les deux textes se complètent et entretiennent diverses relations.

Ils ont d'abord le même nombre de chapitres (cinquante). Le commentaire est ensuite la réécriture amplifiée, en prose (1), d'un court traité versifié. Le vers noue *(ʿaqd)* dans sa trame serrée le savoir grammatical. Il réalise en même temps un principe fort en honneur dans la poétique classique : l'*îjâz* ou concision. La *Mulḥa*, en effet, ne comprend pas plus de trois cent soixante-quinze vers. La prose du commentaire, par contre, dénoue *(ḥall)* ce que le vers a noué. On sait que le verbe *šaraḥa* signifie « élargir, dilater, ouvrir » (2) : nuances spatiales à méditer quand on traduit le mot par « expliquer, commenter ».

Le *ḥall* et le *ʿaqd* (3) résument le rapport intertextuel qui lie l'*urjûza* à son *šarḥ*. Ces deux textes sont en outre didactiques. Mais qu'est-ce que le didactisme? Où commence-t-il et où finit-il? Quelle(s) notion(s) lui opposer? Problème complexe, que nous aborderons ici sous l'angle de la dichotomie *šiʿr/naẓm*.

3. *Poésie et versification*

Le vers didactique s'accommode de ce mètre souvent décrié appelé *rajaz*. Il peut aussi faire appel à d'autres mètres, le *ṭawîl*,

(1) Il s'étale sur plus de quatre cents pages dans la traduction.

(2) Cf. *E.I.*, IV, « sharḥ » (Carra de Vaux), p. 331. Le mot latin *explicare* signifie : « déplier », « déployer ».

(3) Sur le *ḥall* et le *ʿaqd*, voir Ibn Ṭabâṭabâ, *ʿIyâr al-šiʿr*, Le Caire, 1956, p. 78.

le *basîṭ* (1). Il semble toutefois que le *rajaz* soit le plus répandu. A un rythme particulier s'adjoint une certaine disposition des rimes, connue sous le nom de *muzdawij* : la rime change d'un vers à l'autre, mais elle se répète à l'intérieur du vers, à la fin de chaque hémistiche *(miṣrâ')*. Le poème didactique s'éloigne ainsi de la structure de la *qaṣîda*, qui se caractérise par la soumission à une rime unique et à un mètre « noble ».

C'est cependant le lexique utilisé qui connote le plus fortement le discours didactique. Le lexique renvoie à une discipline particulière et indique du même coup un genre (*urjûza* grammaticale, jurisprudentielle...) à l'intérieur de cette forme qu'est le poème didactique.

Rajaz, rime en *muzdawij*, lexique d'une science *('ilm)*, autant de critères qui, réunis, font perdre à celui qui les adopte la dénomination de poète *(šâ'ir)* et lui font acquérir celle de versificateur *(nâẓim)*. La poésie constitue un domaine fermé sur ses éléments spécifiques. Toute incursion en dehors de ce domaine est considérée, à moins qu'elle ne soit brève, comme un déplacement sur un sol étranger et, partant, comme un reniement de la poésie. C'est ce qui résulte de ce texte d'Ibn Rašîq : « Les poètes ont des mots reconnus et des modèles *(amṯila)* habituels dont le poète ne doit pas s'éloigner (...) ; de la même façon, les secrétaires d'administration *(kuttâb)* ont convenu d'un vocabulaire (...) qu'ils n'abandonnent pas pour un autre » (2). La poésie se signale donc principalement par un lexique particulier. Cela nous aide à comprendre le secret de la permanence et de la perpétuation du système poétique arabe pendant des siècles, ainsi que la raison de l'opposition à toute innovation portant sur les thèmes et les motifs, c'est-à-dire sur le lexique. Celui-ci, en dépit de certains réaménagements, est resté intact dans ses grandes lignes. Le *badî'*, l'investissement rhétorique intense, loin de le troubler, a contribué à son maintien.

L'auteur de la *'Umda* ajoute que la poésie n'a rien à voir avec la narration historique (3) et la philosophie. Bien qu'il ne dise pas

(1) Dans ses traités versifiés, Ibn Mâlik a utilisé ces trois mètres, ainsi que le *kâmil*. Cf. *E.I.*², III, « Ibn Mâlik », pp. 885-886 (H. Fleisch).

(2) *'Umda*, Le Caire, 1935, I, p. 107.

(3) Peut-être une allusion à l'*urjûza* sur l'histoire composée par l'auteur du *'Iqd al-farîd*.

pourquoi, on peut penser que ces deux disciplines introduisent dans le texte poétique des champs sémantiques qui troublent la pureté du modèle. Dans ces conditions, le savoir gnomique ne peut être toléré que lorsqu'il se distribue adéquatement, c'est-à-dire parcimonieusement, dans le texte. C'est que celui-ci doit vivre, non seulement de sa signification propre, mais aussi de sa conformité à un modèle lexical intangible. Conformité non perceptible dans les vers tissés de sentences et de maximes du poète *zindîq* Sâliḥ b. ʿAbd al-Quddûs (1). C'est probablement au nom du même principe que les maîtres d'Ibn Ḫaldûn refusaient de considérer Mutanabbî et Maʿarrî comme des poètes (2). Signalons aussi qu'Ibn Rašîq ne consacre aucun chapitre de son ouvrage à la parénèse, excluant ainsi celle-ci du champ poétique.

Le même Ibn Rašîq avance cette précieuse définition du *šiʿr* : « La poésie est ce qui émeut et provoque une émotion de plaisir *(mâ aṭrab)*, remue les âmes et agite les natures *(ṭibâʿ)* ». Il ajoute que c'est sur ce principe qu'elle repose, « non sur autre chose » (3). En d'autres termes, elle se caractérise par la coloration affective spéciale qu'elle produit sur le lecteur-auditeur. Deux termes sont impliqués dans cette définition : le texte et son récepteur. Le texte est le lieu où gît virtuellement un type d'émotion qui s'actualise au moment de la réception. Il serait intéressant d'étudier les divers discours en prenant pour fil conducteur l'attitude particulière que chacun d'eux vise à produire. Il ne s'agirait pas, bien entendu, de se livrer à une enquête auprès des consommateurs des messages, mais de se baser sur des critères d'ordre linguistique contenus dans les textes eux-mêmes. Nous ne nous livrerons à cet exercice qu'en ce qui concerne la *Mulḥa* et le *Šarḥ*. Auparavant, nous dirons un mot du fonctionnement de ces deux textes.

(1) *ʿUmda*, I, p. 255.

(2) *Muqaddima*, Beyrouth, sans date, p. 573. Rappelons ici l'anecdote rapportée par Ibn Ḫaldûn à propos d'un vers où figure l'expression « quelle différence y a t-il » *(mâ-l-farqu)*, vers immédiatement reconnu comme appartenant à un juriste *(faqîh)*. *Ibid.*, p. 579.

(3) *ʿUmda*, I, p. 107.

4. *Règle et illustration*

L'un des traits dominants du discours didactique est l'utilisation abondante qu'il fait de la fonction métalinguistique du langage (1). Le titre de chaque chapitre contient un lexème ou une lexie dont le corps du chapitre constitue la définition. Une équation s'établit entre le titre et les vers qui en forment l'expansion. Le *Šarḥ* continue le mouvement en redéfinissant à son tour, ce qui a déjà été défini. Le processus ne s'arrête pas là. Bien des commentaires ont institué les deux traités de Ḥarîrî comme objet de leur discours. On sait qu'on peut « parler » indéfiniment du langage...

La définition est suivie d'un ou de plusieurs exemples. Sur ce point, rien ne sépare, formellement, un ouvrage de grammaire, un ouvrage de lexicologie et un ouvrage de rhétorique. Les exemples se répartissent en deux groupes bien distincts :

a) les exemples non marqués

Soient les exemples suivants (2) :

— Il a marché et s'est séparé de lui (vers 25)
— J'ai rencontré le cadi sincère (vers 58)
— ʿAmr a offert l'hospitalité à Zayd (vers 49)
— Le père de ʿAlî est encore absent (v. 212)

Ces quatre propositions, tout en illustrant une règle, affichent leur aspect banal. Chacune d'elles semble affirmer un signifié de connotation (3) qui serait : « Je suis un exemple de grammaire ». De la même façon, chacun des noms convoqués dans la *Mulḥa* et le *Šarḥ* (Zayd, ʿAmr et Hind sont les plus fréquents) semble dire : « Je suis un nom grammatical ». (Notons cependant deux

(1) Cf. R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, col. *Points*, pp. 217-218.

(2) Nous nous référerons à la traduction de L. Pinto que nous ne modifierons que légèrement, surtout en ce qui concerne la transcription des mots arabes. Nous avons aussi remplacé le vouvoiement par le tutoiement ; la pertinence de cette modification apparaîtra au cours de l'étude.

(3) Sur la connotation, voir L. Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*, éd. de Minuit, 1966, pp. 144 sv. ; Roland Barthes, *Éléments de sémiologie*, revue *Communications*, nº 4, chapitre IV.

vertus qui tendent l'oreille, aux vers 49 et 58 : la générosité et la sincérité.)

b) les exemples marqués

Le second groupe d'exemples se compose de propositions du genre :

— Il n'y a d'autre maître que Dieu (v. 177)
— O homme insatiable, renonce à ton avidité (v. 222)
— Quss s'est tenu debout sur le marché de ʿUkâẓ, en haranguant la foule (v. 152)
— O mon Dieu! exauce mes vœux (v. 137)
— Frappez impitoyablement quiconque hante les lieux suspects (v. 136)
— Infligez-lui quarante coups de fouet quand il fait usage de boissons enivrantes (v. 157)
— C'est ainsi qu'un pieux prédicateur dirait par exemple : Craignez Dieu, ô serviteurs de Dieu (v. 196)
— Il n'y a de glorifiable que la générosité (v. 176)

On le voit sans peine : chacune de ces propositions est autre chose qu'un exemple de grammaire. Tout en illustrant une définition, elles transmettent des connotations diverses. En premier lieu, il s'agit ici d'exemples « nobles », par opposition à la « banalité » des exemples du premier groupe. En second lieu, chaque proposition renvoie à une discipline ou à un savoir étrangers à la grammaire : *fiqh*, histoire littéraire, éthique, religion... L'enseignement grammatical va ainsi de pair avec l'édification morale et avec la volonté de former un certain type d'homme. La *Mulḥa*, tout en étant principalement un traité de grammaire, est ouverte sur le champ de l'*adab*, sur diverses connaissances considérées comme agréables et utiles (1). Cela n'a pas échappé à Ḥaḍramî lorsqu'il a commenté ce vers de Ḥarîrî : « Ici se termine la *Mulḥa*, qui contient les curiosités relatives aux belles-lettres » (v. 369) (2). Les sentences et règles de conduite

(1) Sur l'*adab*, cf. M. Arkoun, *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVe/Xe siècle*, Vrin, 1970.

(2) Nous traduisons ainsi l'expression « *badâ'iʿ al-âdâb* » qui se trouve dans l'édition du Caire et qui est commentée par Ḥaḍramî. Dans la traduction de Pinto, cette expression est remplacée par « *badâ'iʿ al-iʿrâb* » (les curiosités de la syntaxe

contenues dans le traité sont destinées à être prolongées par un comportement adéquat et à faire acquérir la dignité dans ce monde et dans l'autre *(šarafay al-âḫira wa-l-ûlâ)* (1).

Ce souci est perceptible également dans le commentaire. Celui-ci offre d'ailleurs un terrain plus propice à l'exploration de l'*adab* : citations du Coran et de la poésie, indication du mètre des vers, éclaircissements apportés à propos d'un nom (Ta'abbaṭa Šarran p. 19, Al-lâtu p. 20, etc.), anecdotes... On peut le considérer comme un ouvrage d'*adab*, en précisant toutefois que la grammaire y est prédominante. Il est certain que le *šarḥ* offre des possibilités qui n'existent qu'à l'état embryonnaire dans l'*urjûza* enserrée dans ses contraintes métriques.

5. le *ḥašw*

A côté des règles et des exemples, la *Mulḥa* présente un troisième phénomène : le *ḥašw* (2) ou remplissage qui consiste dans l'introduction, au sein du vers, d'un mot ou groupe de mots dont l'unique fonction est d'assurer le rythme. Il était considéré comme l'un des « défauts de l'accord du mot et du rythme » (3). Nul ne songerait, évidemment, à en faire le reproche au poème didactique, dont la principale fonction est de permettre une mémorisation plus sûre d'un savoir condensé.

Le *ḥašw* se rencontre surtout dans le second hémistiche des vers. Il fait progresser celui-ci jusqu'à la rime. Corps étranger à la structure générale? L. Pinto se permet parfois de l'omettre dans sa traduction (4), dénonçant ainsi sa nature contingente et son allure parasitaire. A première vue, le *ḥašw* est totalement inutile. On ne voit pas bien, en effet, le lien que les syntagmes suivants peuvent entretenir avec la grammaire : « à n'en pas douter », « Il n'y a aucun doute à cet égard », « sans aucun

des désinences). Notons que le titre complet de l'*urjûza* de Ḥarîrî, tel qu'il se trouve dans l'édition du Caire, est : *Mulḥat al-iʿrâb wa sunḥat al-âdâb* (Les délices de la syntaxe des désinences et la base des belles-lettres).

(1) *Tuḥfat al-aḥbâb, op. cit.*, p. 49.

(2) Qudâma, *Naqd al-šiʿr*, Le Caire, 1963, p. 248.

(3) *Ibid.*

(4) Voir par exemple la traduction des vers 116, 142, 53...

reproche », « C'est un principe au sujet duquel celui qui l'a formulé ne sera pas contredit », « Ne t'en étonne point », « sans crainte d'être réfuté ni blâmé », « Comprends bien cela et règle-toi là-dessus »...

Sans lien avec la grammaire, ces syntagmes retrouvent une signification à un autre niveau. Ils permettent au producteur du message de faire un retour sur ce qu'il dit, de juger ce qu'il énonce. Ils assurent surtout une communication phatique avec le destinataire du message, en ce sens qu'ils visent une « accentuation du contact » (1), une sollicitation de l'attention.

6. Les deux pôles de la communication

a) le *je* du *mutakallim* : voix parmi les voix

« Je dis » *(aqûlu)* est la formule qui ouvre la *Mulḥa*, après la *basmala* s'entend. Cette parole n'est cependant pas initiale. Ce qui sera dit est précédé de deux discours. Le premier est celui d'un requérant, d'une instance qui a manifesté, par une question, le désir de savoir. La *Mulḥa* se donne comme une réponse visant à satisfaire une demande :

« O toi qui m'interroge... (v. 4)
Écoute ce que je vais te dire » (v. 5).

Le *mutakallim* est possesseur d'un savoir qu'il se propose de transmettre à un néophyte qui en est dépourvu. Ce savoir, il l'a lui-même acquis auprès d'une autre instance :

« Écoute cette expression et rappelle-toi la comme je me la suis rappelée moi-même » (v. 37).

Son discours apparaît alors comme le calque ou la réitération d'un autre discours dont l'origine est souvent mentionnée :

« au dire de tout savant et auteur » (v. 53)
« chez tous les vrais Arabes » (v. 72)
« et beaucoup d'autres mots rapportés par les auteurs arabes (v. 96)
« On trouve, dans les ouvrages arabes, la preuve de ces deux constructions » (v. 109).

(1) R. Jakobson, *op. cit.*, p. 217.

Ce dernier discours se caractérise par son antériorité et son allure contraignante. Il se subdivise en deux discours : celui des « vrais Arabes », original et primordial, et celui des transmetteurs *(râwî)* et des savants, qui est consigné dans les livres et qui, de ce fait, se trouve dans une situation de secondarité par rapport au premier. La chaîne de transmission se compose ainsi de quatre chaînons : « les vrais Arabes » → les rapporteurs et les savants → le je-*mutakallim* → le tu-*muḫâṭab*.

La *Mulḥa* donne l'impression qu'un discours homogène et uni traverse sans heurt un parcours rectiligne ponctué de quelques instances de médiation. Le vers vingt-et-un introduit cependant une incertitude : « Certains grammairiens prétendent que... » *(wa qâla qawmun)* : la divergence porte sur « l'instrument de la détermination », qui donne lieu à deux thèses différentes. Bien qu'isolée, cette indication laisse entendre que les conflits sont possibles dans le domaine de la grammaire. Ḥaḍramî reproche à Ḥarîrî de l'avoir mentionnée et ajoute qu'un poème didactique *(manẓûma)* doit laisser de côté tout ce que le débutant peut ignorer impunément (1). Le *Šarḥ*, par contre, apparaît comme le terrain privilégié où les divergences sont énumérées avec gourmandise (2). (Il serait instructif de comparer les divergences en grammaire et les divergences des traditions *(muḫtalif al-ḥadîṯ)*. C'est que le destinataire du commentaire n'est pas le même que celui de la *Mulḥa* : le premier est supposé initié aux questions de grammaire, alors que le second apparaît comme un « débutant ».

b) le *tu-muḫâṭab*

Comment est représenté le récepteur du message. Le *mutakallim* ne s'adresse pas à une femme ou à un enfant. Sa parole vise un être masculin qui n'est pas interpellé tout le temps de la même manière. Tantôt, c'est un homme *(yâ rajul)*, tantôt un adolescent *(yâ fatâ)*, tantôt un ami *(yâ ṣâḥ)*, tantôt tout simplement un *tu*-masculin *(yâ hâḏâ)* (v. 16, 243, 133, 231).

La femme est exclue de la relation qui se noue autour de la

(1) *Tuḥfat al-aḥbâb, op. cit.*, p. 5.

(2) Nous n'avons relevé aucun nom de grammairien dans la *Mulḥa*. Ḥarîrî se rattrappe dans le commentaire où une myriade d'auteurs sont convoqués.

« science ». Elle intervient seulement comme une « non-personne » pour illustrer la catégorie du féminin. A moins qu'il ne s'agisse d'érotisme, elle n'est pas considérée comme une interlocutrice valable. S'adresser à elle eût été une opération pour ainsi dire a-sémantique. Par cette exclusion, la *Mulḥa* s'inscrit dans un horizon idéologique qui dessine une forme de production et de société ainsi que des relations intersubjectives précises.

c) la domination

Il existe un double trait commun entre le discours didactique et le discours parénétique : le mode impératif et la deuxième personne du singulier. (Une variante du discours parénétique est représentée par le prône du vendredi, qui se caractérise par la deuxième prsonne du pluriel et par l'emploi (obligatoire) de la prose ; de tous les discours en arabe, il est l'un des rares à ne pas admettre la réécriture en vers et la citation de la poésie.)

Dans la *Mulḥa*, le locuteur, qui revêt l'image du maître, délivre un savoir indiscutable et irréfutable. Discuter, faire des objections, cela reste une conduite possible, mais qui dénoterait un esprit inconsistant et trouble.

« Il ne peut y avoir à ce sujet aucun doute pour celui qui possède des notions exactes » (v. 18).

Les règles de grammaire ne peuvent être réfutées, semblables en cela aux règles de conduite, aux injonctions formulées dans le sermon par le prédicateur.

Nous pouvons donc poser comme étant des marques du discours didactique des expressions impératives du genre : « Retiens cette règle » *(iḥfaẓ maqâlî*, v. 55), « Sois attentif » (*ifham*, v. 62), « Sache » (*iʿlam*, v. 88), « Sache et reconnais » (*iʿrif wa ʿtarif*, v. 53)...

Ces chevilles précisent la relation de domination qui lie le *je* et le *tu* et en même temps connotent le discours didactique. L'attitude postulée par celui-ci chez le récepteur est une attitude d'acquiescement et de soumission reconnaissante. Soumission qui se prolongera dans l'application des règles et dans l'imitation des exemples fournis par le locuteur.

« Règle-toi d'après mes paroles et tu auras une connaissance parfaite » (v. 12)

« Règle-toi d'après cet exemple et celui-là » (v. 92).

Ce n'est qu'à ce prix que le disciple pourra passer d'un état nébuleux (« Si, pour dissiper les doutes qui pourraient obscurcir (ton esprit) ») à un état qui l'assimilera à l'« homme doué d'intelligence », à l'« homme doué d'un esprit vif » (1) (v. 22, 5, 55).

d) l'invocation

La réussite de l'initiation est liée à des rites de passage et à des formules propitiatoires destinés à la favoriser. « Écoute, puisses-tu être dirigé dans la bonne voie » (v. 5). Les invocations en faveur du récepteur nous ramènent à ce que nous disions plus haut à propos des exemples à l'allure éthico-religieuse. Comme ceux-ci, elles inscrivent la relation qui doit exister entre le savoir et la conduite. Un bon grammairien se doit d'être aussi un bon croyant. Le *'ilm* assure la dignité tandis que la bonne conduite garantit le salut (2).

L'*urjûza* de Ḥarîrî a sa légende. Œuvre bénie, célèbre par sa « *baraka* », elle est le sésame qui ouvre les portes du savoir grammatical. Les invocations qu'elle contient ont un effet sur celui qui l'étudie, si bien qu'il finit par réussir dans sa quête du *'ilm*. Ḥaḍramî assure que les invocations de Ḥarîrî, comme celles de son maître Abû Isḥâq al-Šîrâzî, étaient exaucées (3)...

e) la clause de modestie et le mot de la fin

A la fin de la *Mulḥa*, le *je* et le *tu* changent de visage. Le premier abandonne le ton du maître arrogant pour adopter le ton de quelqu'un qui s'attend à être jugé, favorablement ou défavorablement (4). Le second, par conséquent, n'est plus le néophyte timide, mais le juge éventuel du message. Ce trait n'est pas

(1) « Philosophiquement parlant, l'initiation équivaut à une mutation ontologique du régime existentiel. A la fin de ses épreuves, le néophyte jouit d'une toute autre existence qu'avant l'initiation : il est devenu un autre ». (Mircea Eliade, cité par Pierre Vidal-Naquet dans *Faire de l'histoire*, Gallimard, 1974, III, p. 146).

(2) *Tuḥfat al-aḥbâb, op. cit.*, p. 49.

(3) *Ibid.* Ḥaḍramî est le seul, à notre connaissance, à parler de ce don particulier que possédait notre auteur.

(4) « Jette un regard approbateur sur (la *Mulḥa*), et juge la avec bienveillance et bonté. Si tu y trouves des défauts, supplée à ce qui manque. Dieu seul, qui est puissant et haut, n'a point de défauts » (v. 370-371).

spécial à la *Mulḥa* : la clause de modestie est présente dans le prologue et/ou l'épilogue de la plupart des ouvrages arabes. Ce *topos* s'accompagne d'un autre : la louange à Dieu et la prière sur le Prophète, ses compagnons et les membres de sa famille. Ce second *topos* constitue la marque infaillible de l'ouverture et de la fermeture du texte.

Abdelfattah KILITO
(Rabat)

IBN TAYMIYYA, LES JUIFS ET LA TORA

A Georges VAJDA

Il faut souhaiter que philosopher soit la manière la plus naturelle de parler de l'homme aux hommes.

Kierkegaard.

Taqiy ud-dîn b. Taymiyya (1263-1328) domine, de sa haute stature, la pensée musulmane des débuts du XIVe siècle. Nous lui devons une œuvre abondante et diverse, dans laquelle il s'est fait l'inlassable champion d'une orthodoxie qui invoquait le modèle des « Pieux Ancêtres » *(as-salaf)* et qui appelait à suivre, rigoureusement, leur conduite exemplaire. Cette œuvre se situe dans un contexte historique très particulier. A la suite de la conquête, par les Mongols, d'une notable portion de l'Orient musulman, la Religion d'Allâh se trouvait devant une situation toute nouvelle. Pour la première fois, et après six siècles de suprématie sans partage, elle était, provisoirement, ébranlée par de nouveaux maîtres qui n'hésitaient pas à collaborer avec les Chrétiens, les Juifs et les « hérétiques » šî'ites, et à placer toutes les confessions sur un pied d'égalité. La toute puissance de l'« orthodoxie » sunnite était sérieusement mise en cause et les Scripturaires n'étaient plus en état d'infériorité et d'assujettissement. Cette collusion entre Mongols et « Infidèles » constituait, à n'en pas douter, un des griefs majeurs qu'adressa le maître ḥanbalite aux Tatars, à l'égard desquels son antipathie ne désarma jamais, pas même lorsqu'ils embrassèrent l'Islâm.

Leur collaboration avec les Francs puis les Mongols, ou du moins l'accusation lancée contre eux d'avoir été les complices des intrus, ne fera qu'affermir et exacerber l'hostilité d'Ibn Taymiyya à l'endroit des « Détenteurs de l'Écriture », qu'il ne cessa de soupçonner de vouloir miner la « Belle Religion » de l'intérieur.

Sous les Mamlûks Baḥrides (1250-1382), le Ḥanbalisme allait connaître une longue et remarquable période d'expansion. Déjà le déclin de Bagdad, avant même la conquête mongole, avait fait de Damas le nouveau centre de gravité de cette école caractérisée par son fidéisme et son conservatisme (1). Ibn Taymiyya fut, à son époque, la personnalité la plus éminente du Ḥanbalisme, sinon la plus suivie.

C'est dans une atmosphère de profonde défiance à l'égard des Chrétiens et des Juifs qu'écrit notre auteur. L'Islâm vient tout juste de relever le défi conjugué des Latins et des Tatars. Une série de mesures restrictives sont prises contre les minorités « protégées ». De nombreux appels sont lancés aux souverains musulmans les conviant à remettre en vigueur les stipulations des « Ordonnances dites de 'Umar », lesquelles restreignent considérablement les droits des Gens du Livre, et les placent en situation de citoyens de seconde zone. Atmosphère également d'inquisition contre les « schismatiques », eux aussi accusés d'intelligence avec l'étranger (2).

L'esprit de *ǧihâd*, sous toutes ses formes, est vivace à notre époque. Le courant de littérature théologique polémique contre les Scripturaires atteint un très haut degré (3). Et c'est dans ce contexte doctrinal que s'inscrit, pour l'essentiel, l'activisme d'Ibn Taymiyya. Celui-ci connaît, dans le détail, les ouvrages des polémistes et hérésiographes qui l'avaient précédé ; et la dénonciation des « aberrations » chrétiennes et juives émaille tous ses écrits.

(1) Voir à ce propos, H. Laoust, « Le ḥanbalisme sous les Mamlûks Baḥrides », in *R.E.I.*, 1960, pp. 1-71.

(2) Voir E. Strauss, in *R.S.O.*, XXV, 1950, pp. 11-26.

(3) Voir M. Perlmann, in *B.S.O.S.*, X, 1942, pp. 843-61 ; E. Sivan, *L'Islam et la Croisade*, Paris, 1968.

A l'instar de certains de ceux qui lui avaient tracé la voie dans la polémique contre les Juifs et le Judaïsme, Ibn Taymiyya pourrait avoir tiré profit de l'argumentation développée, dans le *Iflıâm al-Yahûd*, par le médecin-philosophe apostat Samaw'al al-Maġribî, mort aux environs de 1175 (1), et dont l'œuvre — qui avait connu un très grand succès — constitue le plus ancien traité, spécialement consacré à réfuter le Judaïsme, qui nous soit parvenu. Signalons qu'Ibn Qayyim al-Ğawziyya (mort en 1350), le disciple le plus brillant et le plus célèbre du maître ḥanbalite, a largement emprunté au *Iflıâm* (2).

A cette réfutation des tributaires et des « hérétiques », Ibn Taymiyya consacra trois œuvres en particulier :

. *Iqtiḍâ' aṣ-ṣirâṭ al-mustaqîm muḫâlafat aṣḥâb al-ğaḥîm* est un appel à s'éloigner, résolument, des usages ayant cours parmi les non-Musulmans et de leur influence sur les Croyants qu'ils risquent de conduire, avec eux, au Feu de la Géhenne (3).

. *Al-furqân bayna awliyâ' ar-Raḥmân wa-awliyâ' aš-šayṭân* est une violente dénonciation du Soufisme extrémiste et du culte des saints dans lesquels notre auteur voit la marque du Christianisme et du Judaïsme (4).

. *Al-ğawâb aṣ-ṣaḥîḥ li-man baddala dîn al-masîḥ* constitue une réplique à un ouvrage chrétien de polémique anti-musulmane, parvenu de Chypre (5), et une dénonciation des aberrations et hérésies des Chrétiens et des Juifs (6).

(1) Le professeur G. Vajda, que je tiens à remercier, a eu l'amabilité d'attirer mon attention sur cette probable influence, directe ou indirecte, subie par le maître syrien.

(2) Voir M. Perlmann, *Silencing the Jews*, New York, 1964, p. 24 de l'introduction à l'ouvrage. D'après cet auteur. Ibn Qayyim emprunta largement au *Iflıâm* dans deux de ses œuvres : *Hidâyat al-Ḥayârâ* et surtout, *Iġâṯat al-Lahfân min maṣâ'id aš-šayṭân*. Sur Ibn Qayyim, voir *E.I.*, n.e., III, pp. 845-6 (H. Laoust) M. Perlmann a consacré à la polémique médiévale entre l'Islâm et le Judaïsme un important article, suivi de références bibliographiques, dans *Religion in a religious age*, Brandeis University, 1973, pp. 103-38.

(3) Le Caire, 1369/1950.

(4) Le Caire, 1322/1904.

(5) Les Francs étaient installés dans l'île, et menaçaient les ports musulmans de Syrie et d'Égypte. L'auteur présumé de cet ouvrage est un moine, originaire d'Antioche, dénommé Paul, qui fut évêque de Sidon. Il démontre, à l'aide de 6 arguments, la supériorité du Christianisme, religion de la perfection, et considère Muḥammad comme l'apôtre des seuls Arabes païens.

(6) Le Caire, 4 tomes en 2 volumes, 1322/1905.

C'est à ce dernier ouvrage, et aux pages qu'Ibn Taymiyya consacre au Judaïsme, aux Juifs et à la Tora, que nous allons nous attacher dans les pages qui suivent (1).

Abréviations;

C. = R. Blachère, *Le Coran* (traduction selon un essai de reclassement des sourates), 2 volumes, Paris, 1949-1951
Cd. = A. J. Wensinck (et *alia*), *Concordances et indices de la tradition musulmane*, Leyde, 7 volumes, 1936-1969.
E.I. = *Encyclopédie de l'Islam*, 4 volumes et Suppl. Leyde et Paris, 1913-1942.
E.I., n.e. = *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, Leyde et Paris, 4 volumes parus, 1954.→
E.J. = *Encyclopaedia Judaica*, 16 volumes, Jérusalem, 1971.
G. = *Al-ǧawâb aṣ-ṣaḥîḥ.*
Gd. = A. Morabia, *La notion de ǧihâd dans l'Islâm médiéval*, thèse de doctorat d'État, tirage offset, Univ. de Lille III, 1975.
Im. = *Iflḥâm al-Yahûd (Silencing the Jews)*, éd. et trad. par M. Perlmann, New York, 1964 = *Proceed. of the Amer. Acad. of Jewish Research*, XXXVIII (Les références, sauf mention contraire, sont celles de la pagination du texte arabe.)
Sb. = J. Chevalier (sous la dir. de), *Dictionnaire des symboles*, Paris, 4 volumes, 2e éd., 1973-1974.

I. *Pétition de principe: identité des religions prônées par les différents prophètes* :

Ibn Taymiyya part d'un postulat qui rejoint, d'ailleurs, une longue tradition musulmane, fondée sur de nombreux versets coraniques (2) : les différents Messagers qu'Allâh n'a cessé (3),

(1) Dans sa *Risâla qubruṣiyya* (Épître chypriote), Ibn Taymiyya reprend, d'une manière ramassée, l'argumentation développée dans le *Ǧawâb*.

(2) Voir *C.*, 76/XXX, 29/30 ; 88/XXXV, 28/31 ; 91/VI, 84 sq. ; 93/II, 130/136 ; 99/III, 78/84 ; 102/IV, 135/136, 161/163.

(3) Selon un dict rapporté par Abû Ḏarr, l'Éternel aurait envoyé, au genre humain, 124.000 prophètes *(nabî)*, parmi lesquels 313 auraient été des apôtres/messagers *(rasûl)* (*G.*, I, 289).

dans Sa Miséricorde, d'envoyer au genre humain, n'ont prêché, en définitive, qu'une seule et même religion (1). Muḥammad a dit : « Nous autres, assemblée des prophètes, prônons la même religion ; et nul homme n'est plus digne que moi de se réclamer du Fils de Marie, puisque nul Apôtre ne lui a succédé avant moi » (2).

Par conséquent, les enseignements des Messagers célestes ne sauraient diverger, *a fortiori* se contredire (3). Ils ne sont pas, pour autant, strictement identiques : la Tora, l'Évangile (4), le Coran ont chacun sa propre législation et sa voie bien tracée *(minhâǧ)* (5). Le contenu de la Tora n'est pas forcément celui de l'Évangile (6). Ceci laisse place à la doctrine de l'abrogation de la Parole divine, sur laquelle nous reviendrons. Il n'en reste pas moins que tout au long de son œuvre, Ibn Taymiyya évoque, fréquemment, « les idées communes aux trois religions scripturaires ». Le Coran, révélé au Sceau des Prophètes, est venu compléter et parachever les messages antérieurs (7). Il renferme donc des enseignements et des narrations qui n'existent pas dans les autres Écritures. Celles-ci sont incomplètes, inachevées.

Allâh n'a pas dissimulé Sa préférence pour certains de Ses Envoyés (8). Nous savons, par ailleurs, que la théologie musulmane, se fondant sur l'exégèse de : « Dis : « Moi, mon Seigneur m'a dirigé sur une Voie Droite, religion immuable, religion d'Abraham qui fut *ḥanîf* et ne fut point parmi les Associateurs » (9), et de certaines traditions encore plus explicites (10),

(1) *G.*, I, 6, 389-90 ; III, 248 ; IV, 30.

(2) *G.*, I, 6 ; IV, 324.

(3) *G.*, I, 355 ; III, 248 ; IV, 323.

(4) Pour l'Islâm, il n'existe qu'un seul Évangile, sans que soit précisé auquel il est fait allusion.

(5) *G.*, I, 6, 389-90 ; II, 64.

(6) *G.*, I, 377.

(7) *G.*, II, 76. Cf. *C.*, 89/VII, 156/157 ; 94/XCVIII, 2, 2/3 ; 100/LXI, 8 ; 109/XXII, 53/54 ; 116/V, 52/48.

(8) *G.*, III, 3, 253. Cf. *C.*, 74/XVII, 57/55 ; 93/II, 254/253.

(9) *G.*, 91/VI, 162/161. Voir également, 75/XVI, 121/120, 124/123 ; 76/XXX, 29/30 ; 93/II, 126/132 sq. ; 94/LXIV, 4/5 ; 99/III ; 60/67 ; 89/95 ; 102/IV, 124/125.

(10) *Cd.*, X, 522 ; II, 165-6 ; VI, 88, 336-7. Dans son recueil de traditions (*Musnad*, III, 387), Ibn Ḥanbal cite le dict : « Si Moïse et Jésus étaient encore en vie, par Dieu : ils ne pourraient faire autrement que de me suivre. »

a soutenu que la religion prônée par tous les prophètes, depuis Abraham, n'était autre que l'Islâm, lequel a trouvé son plein épanouissement avec la prédication de Muḥammad (1).

Entre Adam et Noé, a dit Ibn ʿAbbâs, dix siècles se sont écoulés, au cours desquels l'Islâm régnait en maître (2).

Abraham, véritable fondateur de l'Islâm, sollicita l'Éternel pour qu'il lui apprît comment ressusciter les morts. Alors Allâh lui demanda de prendre quatre oiseaux, de les déchiqueter et d'en jeter les morceaux épars. Ensuite, les oiseaux se reformèrent et vinrent à lui à tire d'ailes (3). C'était, somme toute, le premier miracle de l'Islâm.

II. *L'histoire ancienne des Fils d'Israël.*

Pour réfuter les « Gens du Livre », tant juifs que chrétiens, Ibn Taymiyya met l'accent sur des arguments développés par ses prédécesseurs, hérésiographes musulmans. Ceux-ci avaient largement traité de l'« égarement » des non-Musulmans, de leur influence pernicieuse sur la Belle Religion, de la responsabilité qui leur incombait dans l'éclosion des « innovations » et des « hérésies » au sein même de l'Islâm.

Notre auteur semble avoir, par ailleurs, tiré une part de ses connaissances sur l'histoire d'Israël, des sources chrétiennes qu'il réfute (4). Il part de l'histoire ancienne d'Israël, pour démontrer que les méfaits des Juifs tirent leur source d'un passé lointain. Le Coran en porte témoignage dans les innombrables versets qu'il consacre aux « Banû Isrâ'îl » et à leurs longs démêlés avec Allâh (5).

Ibn Tamiyya conteste, d'abord, la prétention des Scripturaires à invoquer leurs Écritures, pour refuser à Adam le repentir après sa faute dans le Jardin d'Éden (6). Il rejette l'idée même de

(1) *G.*, II, 38 ; IV, 17. On rappellera la fameuse formule de *C.*, 99/III, 17/19 : « La Religion, aux yeux d'Allâh, est l'Islâm... ». Cf. *infra* sur le sens ambivalent du terme « islâm », la note 15 du chapitre XV.

(2) *G.*, I, 302.

(3) *G.*, IV, 263. Allusion à *C.*, 93/II, 262/260. Cf. *Genèse*, XV/9 sq.

(4) Voir notamment le tome III du *Ǧawâb*, où il cite abondamment ses sources.

(5) Citons notamment les sourates 89/VII, 93/II, 99/III et 116/V.

(6) *G.*, I, 302. Voir à ce propos, G. C. Anawati, « La notion de « péché originel » existe-t-elle dans l'Islâm ? », in *S.I.*, XXXI, 1970, pp. 29-40.

péché originel, en écrivant : « Il est notoire que le père d'Abraham était impie. Dieu n'en fit pas, pour autant, assumer la responsabilité à son fils. *A fortiori*, la faute d'Adam ne saurait rejaillir sur sa descendance, à supposer même qu'il ne se soit pas repenti ; or Allâh nous apprend qu'il fit résipiscence » (1).

Allâh a dit, au sujet des contemporains de Noé, qu'ils « se sont écriés : « N'abandonnez pas vos divinités! N'abandonnez ni Wadd ni Sowâ' / ni Yaghout, ni Ya'ouq ni Nasr! » (2). Nombre de savants musulmans, dont Ibn 'Abbâs, ont affirmé que lorsque des hommes vertueux de parmi le peuple de Noé moururent, on fréquenta assidûment leurs tombes et sculpta leur portrait ; puis on adora ces sculptures. Ceci a été mentionné par Jésus et par les savants chrétiens (3).

Moïse ne se faisait, d'ailleurs, guère d'illusions sur la constance des Fils d'Israël. Aussi, lorsqu'il rencontra l'Envoyé d'Allâh, au cours de l'ascension miraculeuse de celui-ci dans les sept cieux, lui conseilla-t-il, en s'autorisant de sa propre expérience avec les Hébreux, de solliciter de l'Éternel qu'il allégeât les cinquante prières quotidiennes qui étaient exigées de chaque Fidèle (4).

Le maître ḥanbalite traite d'« ignares » ceux qui affirment que le prophète Šu'ayb, mentionné par le Livre (5) est à identifier avec le beau-père de Moïse (6). Il est fort probable que notre auteur vise, par cette condamnation, les Druzes, ses voisins « hérétiques » (7).

(1) *G.*, I, 233-4, 377-8. Sur le pardon d'Adam, le Coran n'est pas explicite. Voir *C.*, 57/XX, 120/122 ; 93/II, 35/37 ; et *E.I.*, n.e., I, pp. 181-3.

(2) *C.*, 53/LXXI, 22/23 et 23.

(3) *G.*, III, 224.

(4) *G.*, IV, 163.

(5) Prophète qui, selon le Coran, aurait été envoyé aux Madianites, et que l'on a, fréquemment, assimilé à Jéthro, lequel était un prêtre des Madyan. Voir à son sujet *C.*, 58/XXVI, 177 sq. ; 77/XI, 85/84 sq. ; 83/XXIX, 35/36 sq. ; 89/VII, 83/85 sq. et *E.I.*, IV, p. 404.

(6) *G.*, IV, 229-30.

(7) Les Druzes tiennent Šu'ayb/Jéthro dans la plus haute estime. Ils en font l'un de leurs premiers *imâms* à bénéficier de la lumière divine. La tombe traditionnelle de Nabî Šu'ayb/Jéthro, près de Tibériade, est un lieu de pèlerinage druze. Cf. *E.J.*, X, col. 20.

Allâh a mentionné, dans le Coran (1), la parabole des Fils d'Israël qui demandèrent à Moïse si l'Éternel était saisi par le sommeil. Moïse s'assoupit, et les bouteilles qu'il tenait se brisèrent. De la sorte, le Maître de l'Univers démontrait, à l'évidence, que s'Il s'assoupissait, le monde entier s'écroulerait (2).

Les Hébreux dirent à Moïse : « Nous ne t'accorderons foi que si nous voyons Dieu de nos propres yeux. Alors un feu du ciel les emporta ; puis le Seigneur les ressuscita (3).

De même, Allâh a signalé que les Hébreux tuèrent un homme au moyen d'une vache ; ensuite l'Éternel ressuscita cet homme (4)

Les Juifs, suivis en cela par les Chrétiens et par quelques Musulmans, ont diffamé le prophète/roi Salomon et l'ont mensongèrement accusé d'avoir mis à son service les génies *(ǧinns)*, et de s'être livré avec l'assistance de Âṣâf, fils de Baraḫyâ (5), à des actes de sorcellerie satanesques et contraires à la religion (6). Ils ont attribué au sceau de Salomon des vertus magiques (7). Mais Dieu, dans la Révélation qu'Il a transmise à Muḥammad, a disculpé Salomon de ces infâmes assertions (8) et démontré que les *ǧinns* avaient rédigé des ouvrages de magie et d'impiété qu'ils avaient enterrés sous le trône de Salomon. Lorsque celui-ci mourut, ils exposèrent ces ouvrages et prétendirent que l'illustre roi s'en était servi pour ses opérations magiques. Alors les Juifs se divisèrent en deux partis : le premier outragea la mémoire de Salomon et l'accusa d'impiété, tandis que le second décida de suivre l'exemple présumé du prophète-roi. Ces derniers forment les adeptes des sortilèges et des talismans (9).

(1) Interprétation quelque peu forcée de *C.*, 93/II, 256/255, où il est dit : « ... Ni somnolence ni sommeil ne Le prennent... »

(2) *G.*, II, 103.

(3) *G.*, IV, 262, 280. Cf. *C.*, 93/II, 52/55 ; 102/IV, 152/153.

(4) *G.*, IV, 262. Cf. *C.*, 93/II, 67/72 sq. et *Deutéronome*, XXI/1 sq., où la fonction dévolue à la vache est totalement différente.

(5) Prétendu « vizir » du roi Salomon, sur lequel voir *E.I.*, n.e., I, p. 707.

(6) *G.*, II, 201-2.

(7) Sur les vertus magiques et kabbalistiques du « sceau de Salomon », voir *E.I.*, IV, pp. 426-7, 557-8 ; G. Scholem, *Le Messianisme juif*, Paris, 1974, pp. 367-95 ; *Sb.*, IV, pp. 158-61 ; A. Morabia, in *S.I.*, XLII, 1975, pp. 97-8.

(8) Cf. *C.*, 93/II, 96/102.

(9) *G.*, II, 201-2 ; IV, 100-1.

Le maître ḥanbalite rappelle que les Juifs se sont prosternés devant le Veau d'Or (1), qu'ils ont, à plusieurs reprises, fait montre d'ingratitude à l'endroit du Seigneur (2) et déclaré : « Nos cœurs sont incirconcis » *(ġulaf)* (3). Ils ont persécuté et tué Prophètes et Envoyés (4), adoré maintes fois des idoles (5), offert des sacrifices à des démons *(šayâṭîn)*, immolant non seulement des animaux, mais également leurs propres fils et filles (6), comme l'a attesté Dieu Lui-même dans *Psaumes* CV qu'Il a révélé à David (7). Ce sang pur et innocent a été versé à l'intention des idoles sculptées *(manḥûtât)* de Canaan, souillant de la sorte la terre sur laquelle il était répandu et rendant impures les actions des sacrificateurs (8).

En effet, si Allâh pardonne aisément les écarts de Ses créatures, Il ne saurait, en aucun cas, absoudre ceux qui Lui associent d'autres divinités. Il l'a proclamé dans le tout premier des Dix Commandements qu'Il révéla au Sinaï, et Il l'a répété dans l'Ultime Message, celui adressé au prophète arabe (9).

Dieu a submergé, par le Déluge, le peuple de Noé, lorsqu'il repoussa ce prophète. Il a fait périr le peuple de Loth, détruit ses villes et l'a lapidé pour son impiété, et dans le Coran, Il a signalé que pareils châtiments devaient servir de « signes » aux hommes qui réfléchiraient (10). Avant la révélation de la Tora,

(1) *G.*, II, 41 ; IV, 280.

(2) *G.*, II, 41.

(3) *G.*, IV, 280. Cf. *C.*, 93/II, 82/88 ; 102/IV, 154/155 ; 116/V, 16/13. Formule que l'on trouve dans *Lévitique*, XXVI/41 et d'autres passages bibliques (voir *Deutéronome*, X/16 ; XXX/6 ; *Jérémie*, IV/4 ; IX/26 et *Ézéchiel*, XLIV/7).

(4) *G.*, II, 41 ; III, 233. Voir *C.*, 93/II, 58/61, 85/91 ; 99/III, 20/21, 108/112, 177/181, 180/183, 181/184 ; 102/IV, 154/155 ; 116/V, 74/70.

(5) *G.*, II, 41, 224 ; III, 233.

(6) *G.*, II, 41-2, 224.

(7) Il s'agit du psaume CVI (CV de la Vulgate), où louange est adressée à l'Éternel pour les bienfaits dont Il a comblé Israël, malgré son infidélité. Aux versets 37-38, il est bien dit que les Juifs ont sacrifié leurs fils et leurs filles aux démons et aux idoles de Canaan. Pour l'Islâm, les *Psaumes* sont rangés, avec la Tora et l'Évangile, comme l'une des trois grandes révélations qui ont précédé et annoncé la « descente » du Coran, venu les parachever. On sait par Luc (XXIV/44) que la Bible hébraïque était parfois désignée par la formule « la Loi *(tôrâ)*, les Prophètes et les Psaumes ».

(8) *G.*, II, 42. Paraphrase de *Psaumes*, CVI/38-9.

(9) *G.*, IV, 106-7. Ibn Taymiyya fait allusion à *C.*, 102/IV, 51/48, 116.

(10) *G.*, IV, 253, 255. Il cite à ce propos le refrain que l'on retrouve dans *C.*, 58/XXVI, 7/8, 67, 103, 121, 139, 158, 174, 190, et la sourate *Hûd* (XI/77).

nous dit Ibn Taymiyya, Allâh avait coutume de châtier ceux qui rejetaient Ses Envoyés, par une prompte extermination. Tel fut le cas, notamment, pour les peuples de Noé et de Loth ainsi que pour les hommes de Pharaon (1). L'endurcissement du cœur de Pharaon par Dieu (2) a entraîné sa perdition et celle de tout son peuple. En effet, Pharaon avait renié le Créateur de l'Univers et repoussé Sa souveraine divinité. De même, son peuple avait traité de mensonges tous les signes de Moïse et des prophètes qui l'avaient précédé. Ils ont refusé d'accorder foi à l'existence de Dieu, à Sa puissance *(qudra)* et à Sa volonté *(mašî'a)* (3).

Ensuite, lorsque les Fils d'Israël accomplirent des méfaits, Dieu ne châtia qu'une partie d'entre eux, car les infractions n'étaient point le fait de tous. Telle est la raison pour laquelle, de nos jours encore, subsiste une communauté issue des anciens Fils d'Israël (4).

Les méfaits des Juifs ne s'arrêtent pas à ceux mentionnés ci-dessus. Ils ont commis l'adultère, suscitant le courroux céleste et souillant leur succession (5). Allâh a décrété que les Fils d'Israël répandraient, par deux fois, le scandale sur la terre (6). De fait, Jérusalem et le Temple furent, par deux fois, détruits : sous Nabucodonosor, après le règne de Salomon (accusé à tort de magie) ; puis en l'an 70, après que les Juifs aient rejeté Jésus et torturé Jean, fils de Zacharie, celui même que les Chrétiens appellent Jean l'Évangéliste. Certains commentateurs ont vu dans *Coran*, 116/V, 82/78 (7), une allusion à ces

(1) *G.*, IV, 282. Il cite *C.*, 81/XXVIII, 43. Les auteurs musulmans, tout comme le Coran, lorsqu'ils parlent de Pharaon, désignent généralement le souverain qui s'opposa à Moïse.

(2) Un des thèmes majeurs de la théodicée musulmane. Voir *E.I.*, n.e., II, pp. 938-9, et cf. *Exode*, VII, 14 sq.

(3) *G.*, IV, 284, 286.

(4) *G.*, IV, 282-3. Il cite *C.*, 89/VII, 167/168. Signalons que la théorie du « peuple témoin », développée par les théologiens chrétiens à l'encontre d'Israël, n'est pas reprise en Islâm.

(5) *G.*, II, 42.

(6) *G.*, III, 233 ; IV, 229. Cf. *C.*, 74/XVII, 4 sq.

(7) « Ceux des Fils d'Israël qui ont été impies et ont été maudits par la bouche de David et de Jésus, fils de Marie, au prix d'avoir désobéi et d'avoir été transgresseurs ».

destructions (1). Après la seconde dévastation du Temple, les Juifs ont été éparpillés dans toutes les régions de la terre, privés de leur royaume ; et, ajoute notre auteur, ils le sont encore de nos jours (2).

Le docteur syrien énumère, ensuite, les malédictions que, sous l'inspiration divine, les prophètes d'Israël ont proférées, dans leur dénonciation des méfaits de leur peuple. Par la bouche d'Isaïe, Allâh a montré qu'Israël n'a pas prêté l'oreille à Ses recommandations, qu'il a porté atteinte, puis a rompu l'Alliance éternelle conclue avec Lui. En guise de châtiment, désolation, ruine et perdition ont été assignées à ce peuple (3). Jérusalem sera dévastée. Les autres nations triompheront des Fils d'Israël, et elles loueront publiquement le Maître de l'Univers, faisant ainsi retour au Dieu Unique, dont elles constitueront, désormais, le (véritable) peuple (4). Quant à Israël, il sera dispersé sur la terre (5). N'a-t-il pas souillé la Montagne Sacrée? (6). Dieu l'exterminera par les guerres, puisque l'ayant convié à suivre le Droit Chemin, Il n'a pas reçu la réponse attendue et puisque lui ayant parlé, Il n'a pas été entendu (7). Aussi, l'Éternel a-t-Il fini par détester Israël. Il l'a chassé de ses demeures et de la Ville Sainte (8). A tout jamais, Il ne lui pardonnera plus ses péchés, ne compatira plus à ses peines et n'acceptera plus ses oblations (9). Bien plus, Il l'a maudit et en a fait la malédiction des (autres) peuples (10). Israël ne connaîtra plus la joie, car il a perdu la Voie qui mène à l'Éternel (11). Le Très-Haut a décidé qu'Israël sera objet du dédain de la part de toutes les nations ; sans roi, sans terre, sans apôtre, sans prêtre *(kâhin)* ; et ceci jusqu'à la

(1) *G.*, III, 233.
(2) *Ibid.*, *ibid.*
(3) *G.*, II, 42.
(4) *Ibid.*, *ibid.*
(5) *Ibid.*, *ibid.*
(6) *Ibid.*, *ibid.*
(7) *Ibid.*, *ibid.*
(8) *Ibid.*, *ibid.*
(9) *Ibid.*, *ibid.*
(10) *Ibid.*, *ibid.*
(11) *Ibid.*, *ibid.*

fin des temps. Plus d'un prophète a annoncé ces châtiments célestes (1).

Jérémie a proclamé : de même que le Noir (littéralement : l'Abyssin) ne peut devenir blanc, Israël n'abandonnera pas ses détestables coutumes. Telle est la raison pour laquelle le Seigneur ne compatira pas, ne s'apitoiera pas et ne déplorera pas les malheurs de la perfide nation (2). Ezéchiel a repris les reproches formulés par Jérémie (3). Les mêmes propos se retrouvent abondamment repris dans la Tora, les Prophètes et les Psaumes (4). Et les Juifs les lisent régulièrement dans leurs synagogues. Ils en reconnaissent l'authenticité et n'en contestent point la moindre lettre (5).

Isaïe, Daniel, Michée et Amos (6) ont prophétisé le futur châtiment d'Israël et la venue du Messie pour redresser les égarements de leur peuple (7).

Le scribe (8) Ezra a prédit, au temps où Nabucodonosor régnait sur la Babylonie, que 482 années le séparaient de la venue du Messie qui délivrerait peuples et nations. Et lorsque ce nombre exact d'années se fut écoulé, arriva (effectivement) le Fils de Marie. Ceci, les Musulmans en conviennent (9), alors que les Juifs se livrent à toutes sortes d'exégèses pour rejeter Jésus, le descendant par Marie du prophète David. Ils déclarent que le Messie n'est pas encore venu. En réalité, comme nous le verrons plus loin, le Messie qu'ils attendent est le Messie de l'Égarement (10). Et lorsque celui-ci apparaîtra, les Juifs le suivront ; mais les Musulmans s'opposeront à eux. Tous ces faits ont été annoncés dans la seconde prophétie attribuée à Jérémie (11).

(1) *G.*, II, 224.
(2) *G.*, II, 43.
(3) *Ibid.*, *ibid.*
(4) Voir sur la formule « Tora, Prophètes et Psaumes » la note 7 de la page 135.
(5) *G.*, II, 43.
(6) Voir *infra* la note 2 de la page 144 du chapitre IV.
(7) *G.*, II, 66 sq.
(8) Littéralement : le prêtre *(al-kâhin)*.
(9) *G.*, II, 184. Sur l'attitude, originale, de l'Islâm concernant le caractère messianique de Jésus, voir *Gd.*, pp. 213-5.
(10) *G.*, II, 185.
(11) *Ibid.*, *ibid.*

Isaïe a prédit que la Vierge donnerait naissance à un fils que l'on dénommerait Emmanuel, nom signifiant, en hébreu, « Dieu est avec nous » (1).

A ces turpitudes qu'il dénonce chez les Fils d'Israël, Ibn Taymiyya se plaît à opposer l'exemplaire édification, par Abraham et son fils Ismaël, du Temple de la Mekke, la Ka'ba. Ce sanctuaire n'a cessé d'être vénéré, tant par les Arabes que par les autres peuples. Moïse et Jonas (Yûnus b. Mattây) (2) ont fait leurs dévotions à la Mekke. C'est ce que signale le *Ṣaḥîḥ* de Buḫârî, d'après Ibn 'Abbâs (3), lequel l'avait entendu de la bouche même de son illustre cousin, l'Envoyé d'Allâh (4). Notre auteur cite de longs récits attestant l'attachement témoigné par Abraham à son fils Ismaël et l'intérêt qu'il porta à ce que celui-ci ne conservât point une épouse ingrate à l'endroit des bienfaits du Ciel (5). Dieu n'a-t-Il pas promis à Ismaël une postérité riche et puissante? (6). Est-il concevable que cette postérité promise par Allâh puisse être infidèle, comme osent l'affirmer, mensongèrement, les Détenteurs de l'Écriture? (7). Lorsque le Coran annonce qu'à la descendance de Noé et d'Abraham ont été réservées prophétie et révélation (8), cette promesse s'applique à Ismaël autant qu'à Isaac (9). D'ailleurs les Arabes, descendants d'Ismaël, constituent la nation la plus apparentée, par les liens du sang et du voisinage, à la progéniture d'Isaac que sont les Fils d'Israël (10).

Les promesses faites à la postérité d'Ismaël ont été réalisées sous l'égide de Muḥammad (11). Isaïe a chanté les louanges de

(1) *G.*, II, 209, 341-2.

(2) sur lequel voir *E.I.*, IV, pp. 1240-1. Il est le seul, parmi les prophètes qui ont donné leur nom à un livre, à être cité par le Coran. Qualifié d'« Envoyé d'Allâh », il est donc plus qu'un simple prophète.

(3) Un grand nombre des traditions citées par Ibn Taymiyya ont pour transmetteur Ibn 'Abbâs.

(4) *G.*, III, 289.

(5) *G.*, III, 291-2.

(6) Allusion à *Genèse*, XVII/20 ; XXI/13. Cf. *Im*, pp. 31-3.

(7) *G.*, III, 293.

(8) *C.*, 101/LVII, 26.

(9) *G.*, III, 293 ; IV, 25.

(10) *G.*, I, 209

(11) *G.*, III, 294-5. Cf. *C.*, 93/II, 127/133.

la Mekke et de la Ka'ba. Il a prédit leur prospérité (1). Isaïe et David ont exalté et sanctifié le nom de Muḥammad (2). Isaïe a chanté la gloire et les réalisations de la future communauté musulmane (3).

Alors que Jérusalem et son Temple ont été dévastés plus d'une fois, la Mekke et son sanctuaire n'ont cessé d'être bénis et l'objet d'un pèlerinage qui, depuis les temps d'Abraham, n'a connu nulle interruption (4).

III. *Les miracles des prophètes d'Israël.*

Nous avons déjà eu l'occasion de signaler l'importance accordée par le maître ḥanbalite de Damas aux miracles et prodiges accomplis par les prophètes en général (5). Faits qui ressortissent, conformément à l'optique des théologiens musulmans, à une « rupture des normes courantes » *(ḫarq al-'âda)*, décidée par un Seigneur désireux de prodiguer des « signes » à Ses créatures, en vue de leur rappeler le « droit chemin » de la Religion prêchée par Ses Envoyés, bénéficiaires de ces prodiges. Ibn Taymiyya a consacré une part, non négligeable, de son activité de polémiste à marquer la différence, fondamentale à ses yeux, entre les miracles provoqués par l'assistance divine, et le surnaturel trompeur qui tire sa source d'« illusions démoniaques » *(aḥwâl šayṭâniyya)* (6). Notre auteur avait une autre raison, tout aussi importante, pour exalter la puissance thaumaturgique des prophètes d'Israël. Dans sa polémique contre les Chrétiens, il insista sur le fait que les miracles attribués à Jésus étaient largement surpassés par ceux de ses prédécesseurs

(1) *G.*, III, 307, 309.
(2) *G.*, III, 307, 308, 310.
(3) *G.*, III, 307-9.
(4) *G.*, III, 309-10.
(5) Pour Ibn Taymiyya, et conformément à une doctrine développée par d'illustres prédécesseurs, les miracles et l'infaillibilité sont les deux traits caractéristiques de la prophétie. Voir H. Laoust, *Essai*, Le Caire, 1939, pp. 179 sq.
(6) Voir notre communication à paraître in *Actes du IXe Congr. Intern. des Or. et Arab. Européens*, Aix-en-Provence, sous le titre : « Prodiges prophétiques et surnaturel démoniaque selon Ibn Taymiyya ». Sur ce problème spécifique, se reporter à *Al-furqân*, cité en page 129 et n. 4.

hébreux. Or, aucun d'entre ceux-ci n'avait, pour autant, été considéré comme étant de nature divine. *A fortiori* le Fils de Marie ne pouvait l'avoir prétendu!

Les « signes » d'Allâh en faveur de Moïse sont certes exceptionnels et d'un caractère tout particulier (1). Le bâton avec lequel il avait coutume d'effeuiller les arbres *(yahušš)* pour ses moutons (2) s'est transformé en un serpent doté de deux yeux au regard vif; et ce serpent avala les cordes et bâtons des magiciens égyptiens. Plus d'une fois Moïse jeta son bâton à terre le métamorphosant en reptile, puis le ramenant à son état initial. Ce même bâton se métamorphosa même en une multitude de poux, chacun doté de deux yeux qui voyaient (3). Or ce genre de miracles n'a été accompli par aucun autre Envoyé d'Allâh et dépasse en merveilleux la résurrection des morts (4). Moïse offrait aux regards une main toute blanche (de lèpre), mais pourtant indemne ; et ceci est plus bien remarquable que la guérison de lépreux attribuée à Jésus. A l'intention de Moïse, la mer s'est fendue livrant passage aux Fils d'Israël, à travers les flots qui, ensuite, emportèrent Pharaon et ses légions. Et ceci est chose stupéfiante *(bâhir)*. L'Éternel a exterminé les ennemis du prophète hébreu, au moyen de stratagèmes qu'Il n'a pas mis en œuvre à l'encontre des adversaires de Jésus (5). En témoignage d'affection pour le Fils de 'Imrân (6), le Très-Haut a nourri les Hébreux ; et, malgré leur très grand nombre, Il les a pourvus en manne et en cailles. En vue d'apaiser leur soif dans le désert, Il a fait jaillir douze sources en demandant à Moïse de frapper,

(1) *G.*, II, 273, 348. Cf. *E.I.*, pp. 789-90. Sur Moïse, prophète hors de pair voir *Deutéronome*, XXXIV/10-2.

(2) *G.*, III, 348. Cf. *C.*, 57/XX, 19/18. Sur la symbolique du bâton et de la baguette voir *Sb.*, I, p. 153.

(3) Les miracles de Moïse sont relatés dans *C.*, 57/XX, 20/19 sq. ; 58/XX ; VI, 31/32 sq. ; 69/XXVII, 12 ; 81/XXVIII, 32 ; 89/VII, 104/107 sq.

(4) *G.*, II, 272, 333. Sur la métamorphose miraculeuse des substances concrètes *(qalb al-a'yân)*, voir G. Vajda, in *Journal Asiatique*, 1974, p. 361, n. 330.

(5) *G.*, II, 272.

(6) Un des surnoms de Moïse, dont le père s'appelait Amram. Sur la possible confusion, dans le Coran, entre Marie sœur de Moïse et Marie mère de Jésus, elle aussi appelée dans le Livre « Fille de 'Imrân », voir *C.*, 60/XIX, 29/28 ; 111/LXVI, 12.

de son bâton, les pierres des espaces désolés. Et ce prodige dépasse en merveilleux la descente de la Table Servie (1), en l'honneur du Fils de Marie, la transformation de l'eau en vin, et autres miracles admis à l'actif du Messie. Les plaies qui ont frappé les Égyptiens lorsqu'ils s'opposèrent à Moïse (poux, grenouilles, sang versé...) (2), et autres « signes », ont fait défaut à Jésus. Or, si le Fils de Marie avait été la nature divine *(al-lâhût)* qui a parlé à Moïse (dans le Buisson Ardent), n'aurait-il pas manifesté sa toute puissance d'une manière autrement plus éclatante que celle de son envoyé présumé? (3).

Ibn Taymiyya cite souvent le *Livre des Rois* au cours de son exposition des miracles innombrables accomplis par les prophètes d'Israël. Dans un seul cas, la source qu'il mentionne est la Tora proprement dite (4). On y relate, nous dit-il, que Joseph a guéri la cécité de son père Jacob (5). Pour tout le reste, la relation des prodiges est attribuée au *Sifr al-mulûk.*

On y trouve la mention des « signes » divins suivants :

. Élie (6) ressuscita le fils de la veuve. Élisée (7), celui de l'Israélite.

. Ézéchiel ramena à la vie plusieurs personnes.

. Le plus illustre des Romains de son temps, un certain an-Nu'mân, fut guéri de la lèpre, lorsqu'Élisée lui recommanda de plonger par sept fois dans les eaux du Jourdain. Un serviteur

(1) Cf. *C.*, 116/V, 112. Allusion possible à la Cène.

(2) Cf. *C.*, 69/XXVII, 12 ; 74/XVII, 103/101 ; 89/VII, 127/130, 130/133. Il s'agit, évidemment, des « Plaies d'Égypte ». Le Coran mentionne 9 signes/plaies, au lieu des 10 de la Bible. Cf. *Exode*, VII-XI.

(3) *G.*, II, 273, 347-8 ; IV, 21.

(4) Contrairement à beaucoup d'auteurs musulmans, Ibn Taymiyya distingue, quelquefois, entre les différents livres bibliques. A la page 344 du tome II, il énumère : « la Tora, les Psaumes, les Prophètes et l'Évangile » (cf. *supra*, n. 7 de la page 135). Par contre, il écrit plus loin (tome III, pp. 265, 301) que la Tora englobe tous les livres révélés admis par les Détenteurs de l'Écriture, hormis l'Évangile, qui forme, lui, une révélation distincte.

(5) *G.*, II, 333. Reprise d'un *midrach* (texte interprétatif des Écritures). Cf. *C.*, 79/XII, 93.

(6) *Élie/Ilyâs* est cité deux fois dans le Coran (52/XXXVII, 123-30 et 91/VI, 85). Aucun miracle ne lui est attribué.

(7) Élisée/*Alyasa'* est cité deux fois dans le Coran (61/XXXVIII, 48 et 91/VI, 86). Lui, non plus, n'est crédité d'aucun prodige.

d'Élisée (1), faisant montre de cupidité, soutira à Nu'mân, pour prix du miracle, de l'argent et des bijoux. Lorsque le prophète devina l'indélicatesse de son serviteur, il fit rejaillir la lèpre sur lui et sur sa postérité (2).

. Élie, accompagné d'Élisée, assécha le Jourdain en y jetant son turban (3), puis traversa le fleuve, avant de s'élever dans le firmament, sur un cheval de lumière. Il avait remis son turban à Élisée, lequel renouvela le miracle de la traversée du Jourdain (4).

. Élisée transforma l'eau de l'Israélite indigente en huile, afin de lui permettre de rembourser les dettes contractées par son mari. Or, ajoute Ibn Taymiyya, métamorphoser l'eau en huile est autrement plus prodigieux que de la transformer en vin (5).

. Élie parvint, à une époque où régnait la famine, à nourrir une pauvre veuve, sa famille et ses voisins, et ce durant les trois ans et demi que dura la famine, à partir d'une seule poignée de farine qu'il avait pétrie (6).

. Le simple contact avec les ossements d'Élisée redonna vie à la dépouille d'un homme qu'on s'apprêtait à inhumer (7).

IV. *Israël et ses prophètes.*

Malgré le merveilleux des « signes » accomplis par les prophètes qu'Allâh leur avait envoyés, les Fils d'Israël adoptèrent, à l'égard de ces apôtres, une attitude qui est la concrétisation de leur égarement et de leur « roide nuque » (8). De tous les peuples

(1) Ibn Taymiyya n'indique pas qu'il s'appelait Géhazi/Giézi.

(2) *G.*, II, 333.

(3) Dans la Bible, il s'agit du manteau, non du turban d'Élie. Sur la symbolique du manteau et du turban, deux vêtements très riches en valeurs évocatrices, voir *Sb.*, III, pp. 183 et 345-6.

(4) *G.*, II, 334.

(5) *G.*, II, 334. L'allusion à Jésus est manifeste.

(6) *G.*, II, 334-5.

(7) *G.*, II, 343. On aura constaté qu'Ibn Taymiyya suit assez fidèlement les narrations bibliques se rapportant aux miracles attribués à Élie et à Élisée. Cf. *I Rois*, XVII/7-24 ; *II Rois*, II/1-14 ; IV/1-37 ; V/1-27 ; XIII/20-1.

(8) Pour ce thème du « peuple à la roide nuque », voir *Exode*, XXXII/9 ; XXXIII/3, 5 ; XXXIV/9 ; *Deutéronome*, IX/6 ; X/16 ; XXXI/27 ; *II Rois*, XVII/

de la terre, c'est eux qui ont bénéficié du plus grand nombre de messagers célestes. On a été jusqu'à évaluer leur nombre à un millier et tous venaient enjoindre de suivre la Tora, sans rien en modifier (1). Signalons, à ce propos, que l'Islâm attribue aux Juifs plus de prophètes qu'ils n'en connaissent eux-mêmes et fait de certains rois illustres d'Israël des Envoyés d'Allâh. En revanche, Ibn Taymiyya affirme que la qualité de prophète n'est pas attestée *(lam yaṯbut)*, en Islâm, pour des hommes comme Michée et Amos (2).

Ensuite vint le Messie, porteur d'une Loi révélée modifiant quelque peu les prescriptions de la Tora, à l'instigation du Très-Haut (3). L'attitude des Juifs à l'égard de leurs prophètes a été déplorable. Ils ont traité d'imposteurs ceux qui ordonnaient d'établir l'équité entre les hommes (4) ou les ont même tués (5). Le Coran insiste, à maintes reprises, sur le crime des Fils d'Israël, mettant à mort les apôtres d'Allâh, sans raison valable *(bi-ġayr ḥaqq)* (6). Ce comportement réprouvable a été motivé par l'orgueil, ainsi que l'a signalé la Révélation (7). Ils sont réputés avoir dénigré *(naqaḍû)* et insulté leurs prophètes. Ils leur ont imputé des vices dont Allâh les avait dispensés. N'ont-ils pas qualifié Salomon de magicien et David d'astrologue, en leur déniant de surcroît la qualité de prophète? On pourrait multiplier les exemples similaires, lesquels attestent une constance chez les Juifs à formuler les mêmes accusations que leurs perfides ancêtres (8).

C'est pour les châtier de ces méfaits que l'Éternel a dressé contre eux Nabucodonosor (9). Et c'est à eux que s'applique la

14 ; *Néhémie*, III/5 ; *Jérémie*, VII/26 ; XVII/23 ; XIX/15. La « raideur du cou » d'Israël a alimenté la polémique médiévale.

(1) *G.*, I, 218.

(2) *G.*, III, 244. Pourtant il cite Amos et Michée comme prophètes, à deux reprises. Voir *supra*, n. 4, p. 138 et *infra*, n. 39, chap. XIV.

(3) *G.*, I, 218.

(4) *G.*, I, 304.

(5) *G.*, I, 244, 304 ; II, 51 ; III, 300.

(6) Voir *supra*, n. 4, p. 135,

(7) *G.*, I, 241, 304-5. Cf. *C.*, 93/II, 81/87, 209/213 ; 102/IV, 57/54.

(8) *G.*, III, 234.

(9) *G.*, IV, 266.

formule du Livre : « ...Ils furent frappés par l'humiliation et la pauvreté et éprouvèrent la colère d'Allâh. C'est qu'en effet ils étaient incrédules en les signes d'Allâh et tuaient les Prophètes grâce à la non-Vérité. C'est qu'en effet ils désobéirent et furent transgresseurs » (1). Certains parmi les Fils d'Israël (2) ont poussé l'extravagance *(ġalû)*, au sujet de 'Uzayr/Esdras (3), au point d'affirmer qu'il était le fils d'Allâh (4). Assertion qui n'a pas été soutenue par la totalité des Juifs (5). Cette doctrine aberrante et impie est imputée à un dénommé Pinḥâṣ fils de 'Âzûrâ et ses partisans. Ibn Ḥazm (6) a écrit : « Les Ṣadûqiyya (Sadokites? (7)) constituent un groupe de Juifs qui tirent leur nom d'un certain Ṣadûq. Ils se distinguent des autres Juifs en proclamant que 'Uzayr est le fils de Dieu. On les localise dans la région du Yémen » (8).

Les Fils d'Israël ont traité d'imposteurs Jésus et Muḥammad. A ce propos, Allâh a dit : « Ils ont encouru colère sur colère. » (9). La première colère a été suscitée par leur attitude à l'égard du Messie et la seconde par leur refus d'accorder foi au Message de Muḥammad (10). D'une manière générale, quiconque rejette

(1) *G.*, I, 274, 279-80. Il s'agit de *C.*, 93/II, 58/61.

(2) On notera l'insistance d'Ibn Taymiyya à montrer que telle ne fut pas croyance commune à tous les Fils d'Israël, contrairement à la lettre de *C.*, 115/IX, 30. Il est vrai que la fréquentation des Juifs rendait insoutenable l'affirmation qu'ils considéraient un de leurs apôtres comme le Fils de Dieu.

(3) Sur lequel voir *E.I.*, IV ; pp. 1120-1. On assimile, fréquemment, 'Uzayr à Esdras/Ezra, le célèbre scribe du retour de l'exil babylonien au VIe siècle avant notre ère.

(4) *G.*, I, 244.

(5) *G.*, II, 54 ; III, 175.

(6) Éminent théologien et hérésiographe de l'Espagne musulmane, mort en 1064. Ibn Taymiyya s'est probablement inspiré de son *Fiṣal* pour réfuter le Judaïsme, le Christianisme et les « hérésies » musulmanes (cf. Laoust, *Méthodologie*, Le Caire, 1939, p. 95, n. 1). Voir à son sujet *E.I.*, n.e., III, pp. 814-22.

(7) Nom fréquemment donné aux Karaïtes, considérés comme les héritiers spirituels des Sadducéens. Dans *E.J.*, VI, col. 1107, Hirschberg propose, pour *Ṣadûqiyya*, la translation « les vertueux ».

(8) *G.*, III, 175. Cf. Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, Le Caire, 1928, t. I, p. 99. Au Yémen, l'attente messianique parmi les Juifs fut avivée par l'influence du voisinage zaydite. Plusieurs pseudo-Messies y apparurent. Voir *E.J.*, s.v. *Yemen*.

(9) *C.*, 93/II, 84/90. Cf. 93/II, 58/61 et 99/III, 108/112.

(10) *G.*, I, 263.

(kafara bi-) un seul apôtre, dont la prophétie a été certifiée (1), que ce soit Abraham, Loth, Moïse, David, Salomon, Jonas ou Jésus, celui-là est considéré, par la totalité des Musulmans, comme un Infidèle, assujetti au sort réservé aux Impies (2).

Au sujet des Messagers célestes et probablement en réponse aux Juifs pour lesquels ont existé des femmes prophètes (3), notre auteur déclare que non seulement la mère de Moïse n'était pas prophétesse, mais qu'il n'y a jamais eu de prophétesses dans l'histoire des hommes. Telle est, conclut-il, l'opinion des docteurs tant chrétiens que musulmans (4).

En marge de l'attitude des Juifs à l'égard de leurs Messagers, signalons qu'Ibn Taymiyya reprend — en vue de justifier un passage coranique sujet à interprétations divergentes (5) — l'affirmation selon laquelle les Fils d'Israël ont toujours considéré l'archange Gabriel (6) comme leur ennemi parmi les hôtes du Ciel (7).

V. *La Tora.*

Ibn Taymiyya place la Tora à un rang très élevé. Elle constitue, comme le Coran, une révélation fondamentale *(aṣl)*. Mais le Coran l'ayant partiellement abrogée, lui est supérieur (8).

Lorsque le célèbre *ḥanîf* Waraqa b. Nawfal (9) entendit, pour

(1) Miracles, infaillibilité et succès durable sont les trois critères souvent retenus par Ibn Taymiyya. Voir *supra* la note 5 de la page 140.

(2) *G.*, I, 354.

(3) Aux trois prophétesses mentionnées par la Bible : Myriam, Deborah et Huldah, le Talmud adjoint quatre autres : Sara, Hannah, Abigaël et Esther.

(4) *G.*, I, 343.

(5) Voir *C.*, 93/II, 91/97 et 92/98.

(6) Traditionnellement considéré comme le transmetteur, à Muḥammad, de la Parole d'Allâh.

(7) *G.*, IV, 60.

(8) *G.*, I, 25, 377 ; III, 223. Il invoque, à ce propos, *C.*, 82/XXXIX, 24/23.

(9) On désigne sous le nom de *ḥanîf* certains Arabes qui, déjà avant l'apparition de l'Islâm, aspiraient à une religion monothéiste, sans pour autant adhérer au Judaïsme ou au Christianisme. Sur Waraqa b. Nawfal, le plus illustre de ces hommes, voir *E.I.*, IV, p. 1181. Rappelons que le terme de *ḥanîf* appliqué à Abraham (voir *supra*, p. 131) a une acception différente : il désigne celui qui pratique la Religion originelle *(fiṭra)* qu'Allâh a imposée à tous les hommes, depuis le Jour de la Création, en vertu d'une Alliance Initiale, pré-éternelle et post-éternelle *(miṯâq)*. Voir à ce

la première fois, réciter des versets coraniques, il ne put s'empêcher de déclarer que cette révélation provenait de la même source de lumière *(miškât)* que la Loi de Moïse. Telle fut, également, la réaction du Négus, lorsqu'il accueillit les Émigrés musulmans qui fuyaient les persécutions mekkoises et trouvèrent refuge auprès de lui (1). Allâh, Lui-même, ainsi que les *ǧinns*, ont établi un parallèle entre ces deux prédications fondamentales. Il n'est que de se reporter aux versets du Livre (2). L'Évangile, pour sa part, est une sorte d'« avenant » de la Tora. Dépourvu d'un corps de prescriptions légales, il ne tranche pas les litiges qui peuvent surgir entre les hommes, n'évoque pas la création du monde ni la vie des prophètes. Il se limite à relater l'apostolat du Messie et à prodiguer recommandations et exhortations (3).

Selon le docteur ḥanbalite, « il n'a été révélé, de la part d'Allâh, nul Livre qui soit meilleur guide que la Tora et le Coran » (4). La hiérarchie des Livres Sacrés s'établit de la sorte : Coran, Tora, Évangile (5). Ces deux dernières Écritures sont « descendues » en langue hébraïque, seule langue que connaissaient tant Moïse que les prophètes d'Israël, que Jésus et ses apôtres (6).

Rien de ce qui se trouve mentionné dans la Tora ne justifie le refus des Juifs de croire en Muḥammad, ou de s'en tenir à un texte altéré et abrogé (7). Car Ibn Taymiyya, comme tous les autres docteurs de l'Islâm, considère que le texte de la Révélation du Sinaï a été falsifié. La transmission de la Tora a été interrompue à la suite de la destruction de Jérusalem et de son Temple.

propos, *C.*, 75/XVI, 93/91 ; 89/VII, 171/172 ; 92/XIII, 20 ; *E.I.*, n.e., I, p. 263 ; II, pp. 953-4.

(1) *G.*, I, 25, 80, 88-9, 314.

(2) *G.*, I, 313. Il cite *C.*, 77/XI, 20/17 ; 90/XLVI, 29/30 ; 91/VI, 91 ; 116/V, 48/44.

(3) *G.*, I, 302, 317 sq., 344 ; III, 223.

(4) *G.*, I, 26. Cf. *C.*, 52/XXXVII, 171 ; 71/XXXII, 23 ; 73/XLV, 15/16 ; 74/XVII, 2 ; 77/XI, 20/17 ; 80/XL, 56/53 et 56/54 ; 90/XLVI, 11/12 ; 91/VI, 155/154 ; 116/V, 48/44.

(5) *G.*, III, 287.

(6) *G.*, I, 34, 194-5, 211, 215-6 ; II, 47 ; III, 249.

(7) *G.*, I, 286.

Les Fils d'Israël furent déportés, la Ville Sainte vidée de ses habitants juifs pendant plus de 70 ans et la Tora oubliée (1). Plus tard, un homme nommé ʿÂzar (2) — que certains considérèrent comme un prophète et d'autres pas —, leur dicta le texte de la Tora, texte que l'on confronta à une vieille copie qui avait été conservée. Ces conditions n'assurent pas l'authenticité du texte établi alors (3). D'autre part, les Juifs eux-mêmes reconnaissent que leur Livre a été traduit par soixante-douze docteurs *(aḥbâr)* (4) de leur confession. Or, ces hommes n'étaient pas infaillibles. Le roi qui les avait chargés de cette tâche les avait séparés les uns des autres, afin d'éviter qu'ils se mettent d'accord sur une erreur de traduction. Les soixante-douze s'entendirent sur un texte unique (5).

La Tora des Samaritains diffère de celle des Juifs et de celle des Chrétiens (6), même pour ce qui est des Dix Commandements divins. Juifs et Chrétiens n'ont pas la même lecture de l'Ancien Testament (7). Il en est de même pour les Psaumes révélés à David et dont Ibn Taymiyya assure avoir, lui-même, eu entre les mains des versions fort différentes (8). Il s'agit donc bien de

(1) Sur une légende rejoignant cette croyance à « l'oubli de la Tora » et à sa « reconstitution » grâce à une inspiration spéciale accordée à Ezra le scribe, voir la 7e vision de *IV Esdras* (XIV/18-9). Spinoza a parlé de cette vieille légende. Il est à noter que l'apocalypse que constitue le IVe livre d'Esdras nous est connue, entre autres, par deux traductions arabes.

(2) A d'autres endroits, le nom cité est ʿUzayr, celui même que le Coran accuse les Juifs de proclamer « fils d'Allâh ». Voir *supra* n. 3 de la page 145. L'allusion à Ezra le scribe est transparente. On ne peut s'empêcher d'établir un rapprochement entre les noms ʿÂzar, ʿUzayr et ʿÂzûrâ ; ce dernier cité (*supra*, p. 145) au sujet des *Ṣadûqiyya*, précisément accusés de diviniser Ezra.

(3) *G.*, I, 368 ; II, 17-8. Pareille thèse avait été soutenue en milieu karaïte, et reprise par Ibn Ḥazm. Voir *Im.*, pp. 97 de la traduction de Perlmann, et 50 sq. du texte arabe. Samaw'al distingue Ezra le scribe du ʿUzayr cité par le Coran (*ibid.*, p. 63). Dans la polémique musulmane contre les Juifs, l'argumentation karaïte fut quelquefois mise à contribution.

(4) Allusion à la traduction des Septante. Ibn Taymiyya ne mentionne pas qu'elle fut effectuée en Égypte, à la demande d'un Ptolémée.

(5) *G.*, I, 209.

(6) Ibn Taymiyya mentionne fréquemment les Samaritains dans son ouvrage : ils affirment que la prophétie s'est arrêtée avec Moïse et Josué (I, 180) ; ils ont une Tora différente de celle des Juifs (I, 394 ; II, 20-1, 220) ; ils font montre d'un rigorisme excessif pour ce qui est des lois de pureté (II, 240).

(7) *G.*, I, 394 ; II, 21.

(8) *G.*, II, 22.

distinguer entre la Tora révélée à Moïse et que nul ne saurait discuter, puisque le prophète hébreu était infaillible, et la Tora conservée, plus tard, par les Fils d'Israël, dans les conditions signalées ci-dessus. Certains (auteurs musulmans) affirment qu'après la déportation en Babylonie quelques termes de la Révélation juive furent modifiés ; d'autres estiment que cela ne se fit que dans un nombre restreint d'exemplaires de la Tora, mais que ceux-ci finirent par prévaloir au sein du Judaïsme (1). Cette altération de la Tora, après son oubli, fut obtenue avec d'autant plus de facilité que, contrairement aux Musulmans, lesquels veillent tous à apprendre par cœur le texte du Coran, les Juifs, eux, réservent la connaissance de leurs Écritures sacrées et la possession des rouleaux en contenant le texte à leurs seuls docteurs (2). D'autre part, le Coran n'est transmis et récité qu'en une seule langue, celle dans laquelle il fut révélé et ceci n'autorise aucune possibilité de fausse interprétation ou lecture. Tel n'est pas le cas pour la Tora, pour les Psaumes et pour l'Évangile (3). Juifs et Chrétiens osent affirmer que tous les exemplaires de leurs livres sacrés, dans la diversité de leurs translations, sont identiques. Affirmation d'autant plus audacieuse qu'ils savent pertinemment que nul ne saurait la contrôler. Ils n'ignorent d'ailleurs pas qu'elle est fallacieuse (4). La Tora contient l'annonce de la venue de Muḥammad (5). On y trouve également l'ordre exprès de mener *ǧihâd* pour la Foi (6). Certains parmi les Détenteurs de l'Écriture ont obtempéré à cette injonction, d'autres pas (7).

En conclusion, le maître ḥanbalite énumère les multiples raisons pour lesquelles le Coran l'emporte sur la Tora :

(1) *G.*, I, 394 ; II, 220-1.
(2) *G.*, II, 22 ; IV, 236-7.
(3) *G.*, II, 24-5.
(4) *G.*, II, 25, 27.
(5) Voir *C.*, 58/XXVI, 196, 197 ; 89/VII, 156/157 (voir la note de Blachère se rapportant à ce verset) ; 93/II, 123/129.
(6) Le « combat dans la Voie d'Allâh », en vue de faire triompher la Religion, si besoin est, par la force des armes. On sait la place exceptionnelle que tient le *ǧihâd* dans la doctrine du docteur ḥanbalite. Voir, à ce propos, notre étude à paraître dans les *Mélanges H. Laoust*, sous le titre : « Ibn Taymiyya, dernier grand théoricien du *ǧihâd* classique ».
(7) *G.*, III, 237.

. le premier de ces livres sacrés nous relate les apostolats de nombreux prophètes, dont Hûd, Ṣâliḥ et Šu'ayb, alors que le second n'en souffle mot (1) ;

. il est plus explicite et plus achevé concernant la Résurrection et le Jugement Dernier, le Paradis et l'Enfer (2) ;

. la mention des noms et attributs d'Allâh, la description des anges, des humains et des *ǧinns*, y sont plus détaillées ;

. la démonstration de l'unicité divine y est plus explicite ;

. l'indication des religions de la terre y est plus développée ;

. la controverse *(munâẓara)* contre les adversaires *(muḫâlifûn)* des prophètes et l'argumentation concernant les fondements de la Religion y sont plus convaincantes ;

. on y trouve autorisation d'accepter le prix de compensation du sang *(diya)*, ce que la Tora ignore, pour sa part ;

. celle-ci est parvenue à Moïse d'un seul tenant et toute rédigée. Le Très-Haut n'a pas jugé indispensable — alors que tel avait été le cas pour le Coran — de la révéler par petites portions distinctes *(munaǧǧama mufarraqa)*, dans le but d'empêcher les *ǧinns* de l'écouter et d'en ravir les secrets aux forces célestes (3) ;

. à l'opposé de la Tora, le Coran ne contient nulle interdiction de nourritures excellentes. Ceci parce que le Seigneur a manifesté plus de mansuétude *(ni'ma)* à l'endroit des Musulmans que des Juifs (4).

En définitive, Allâh a jugé bon d'informer Muḥammad d'une manière plus achevée, plus ample, qu'Il ne l'avait fait pour Moïse ou pour Jésus (5).

VI. *Jésus et la Tora.*

En réalité, Jésus n'est venu que légèrement modifier la Tora. Il avait pour charge de l'amender et non de l'abroger. A propre-

(1) Sur les prophètes envoyés par Allâh aux Arabes préislamiques, voir notamment les sourates 58/XXVI ; 77/XI et 89/VII.

(2) *G.*, I, 207 ; III, 223.

(3) *G.*, IV, 34-5, 121 sq. Cf. *C.*, 52/XXXVII, 7 sq. ; 58/XXVI, 210 sq. ; 64/LXXII, 8 sq. ; 65/LXVII, 5.

(4) *G.*, III, 223.

(5) *G.*, IV, 323.

ment parler, le Fils de Marie n'était pas porteur d'un Message nouveau, mais de quelques indications complémentaires et de quelques rectifications de la Loi du Sinaï.

L'Éternel le chargea, entre autres, de lever certaines des interdictions qu'Il avait énoncées dans la Tora (1), mais pas leur totalité (2). En fait, le Messie a confirmé *(qarrara)* la majeure partie de la Loi mosaïque (3) et ordonné d'en observer les prescriptions, hormis le petit nombre qu'il était venu abroger (4).

A cet égard, il est manifeste que la vénération que Jésus vouait à la Tora et à ses enseignements dépasse de loin la considération de Muḥammad pour l'Évangile lui-même (5).

Malheureusement la masse des Chrétiens, y compris leurs docteurs, sont incapables de distinguer ce que Jésus a modifié de ce qu'il a confirmé (dans les prescriptions de la Tora), encore qu'il y ait unanimité parmi eux à reconnaître que leur apôtre n'est venu ni confirmer ni infirmer la Loi du Sinaï, mais simplement la parfaire (6).

Indépendamment de certaines interdictions en matière de nourritures ou de pureté rituelle, le Messie a abrogé celles concernant le travail durant le Sabbat (7). Une autre modification apportée par l'Évangile consiste à proclamer que les œuvres surérogatoires doivent le céder en importance aux prescriptions obligatoires (8).

Il serait donc erroné d'affirmer que la Loi de l'Évangile contredit celle de la Tora. Elle n'en est que le prolongement complémentaire *(taba')* (9). C'est la raison pour laquelle les Chrétiens ont eu tort de prendre systématiquement le contrepied de certains enseignements de la Tora, cette même Tora

(1) *G.*, I, 119 ; II, 226.
(2) *G.*, III, 117.
(3) *G.*, II, 231.
(4) *G.*, I, 360. L'auteur a, probablement, dans l'esprit *Matthieu*, V/17 : « Ne pensez pas que je sois venu abolir la loi ou les Prophètes ; je ne suis pas venu abolir, mais parfaire. »
(5) *G.*, I, 285.
(6) *G.*, I, 231 ; III, 214-5.
(7) *G.*, III, 215.
(8) *G.*, III, 241.
(9) *G.*, III, 243 ; IV, 320.

que Jésus leur avait, au contraire, ordonné de suivre respectueusement (1).

Il est à remarquer que la majorité des Chrétiens ignorent l'hébreu, langue dans laquelle furent révélés tant la Tora que l'Évangile et en ceci les Juifs leur sont supérieurs (2).

Le péché des Juifs, pour leur part, est double. Avant la venue du Messie, ils avaient déjà falsifié et déformé la Loi du Sinaï. C'est d'ailleurs pour les ramener sur le Chemin de la Rectitude que le Très-Haut leur envoya le Fils de Marie (3). A la venue de ce dernier, ils repoussèrent le Message qu'Allah leur adressait par son truchement. Ainsi, ils ajoutèrent au péché d'avoir gauchi les enseignements du Livre Premier celui d'avoir rejeté le Livre Second (4).

En définitive, seuls parmi les Fils d'Israël ont droit à la qualité de bons Croyants et d'adeptes du Chemin de la Rectitude ceux d'entre eux qui sont restés fidèles à la religion prônée par Moïse dans sa pureté originelle et qui, lorsque vint le Fils de Marie, accordèrent foi à sa Mission (5). Les autres sont égarés, indignes de Moïse et de la Tora.

VII. *Le Messie des Juifs.*

Le rejet, par la majeure partie des Fils d'Israël, de Jésus ne signifie nullement que ceux-ci refusent de croire en la venue du Messie annoncé par leurs Écritures. Mais ils interprètent les passages bibliques se rapportant à cette venue dans un sens conduisant à nier que le Messie annoncé soit le Fils de Marie. Ils attendent donc la venue d'un Libérateur qui n'est autre que l'Antéchrist *(ad-Daǧǧâl)* (6). Nombre de textes musulmans, s'appuyant sur un « dict » prophétique recensé dans les grands recueils de traditions, se plaisent à raconter que soixante-dix

(1) *G.*, I, 24.
(2) *G.*, III, 249.
(3) *G.*, I, 212.
(4) *G.*, I, 130 ; III, 220.
(5) *G.*, I, 238 ; II, 80 ; III, 220.
(6) Cf. *E.I.*, n.e., II, pp. 77-8 ; *Cd.*, II, p. 111.

mille Juifs d'Ispahan (1) portant tous le *ṭaylasân* (2) suivront ce faux-Messie. Ils seront combattus par les Musulmans et même les pierres et les arbres apporteront leur concours aux Fidèles (3) et ne manqueront pas de dénoncer, à haute voix, les Juifs (4) qui chercheront à se dissimuler derrière eux pour éviter d'être tués (5). L'Anté-Christ sera exécuté à la fin des temps par Jésus lui-même. Celui-ci descendra du Ciel, en Terre Sainte, à cet effet et aussi pour confirmer la véracité du Message de Muḥammad et prendre la tête de la Communauté musulmane. L'exécution du *Daǧǧâl* sera faite à quelques pas de la porte orientale (6) de Lydda/Lod (7).

Lorsque Jésus, le Messie de la Rectitude *(masîḥ al-hudâ)*, reviendra sur terre, il se manifestera sur l'arcade blanche de la porte orientale (6) de Damas (8). Il infligera au Messie de l'Égarement la pire des morts, en lui assénant des coups d'épieu. Les Musulmans l'assisteront dans son combat contre les Juifs d'Ispahan, adeptes de l'Anté-Christ. Il n'y aura plus alors qu'une seule Communauté, celle de l'Islâm, sous la conduite du Fils de Marie venu dénoncer ses faux adeptes.

(1) Le nombre 70.000 est, lui-même, riche en symbolique (cf. *Sb.*, IV, pp. 170-7, 213-4). Ispahan eut toujours une forte colonie juive, établie là, dit-on, par Nabucodonosor. A la fin du VIIe siècle, un faux messie juif, Abû 'Îsâ al-Îsfahânî, y connut un certain succès, alors que la ville était sous domination musulmane. Il entraîna des adhérents en dehors même de sa province. Les traités d'hérésiographie musulmane mentionnent toujours les *'Îsâwiyya* parmi les sectes du Judaïsme. Voir *E.I.*, n.e., I, p. 133 ; IV, pp. 101 sq.

(2) Espèce de manteau de poil de chèvre ou de chameau, que portaient les non-Arabes. A rapprocher du pallium romain.

(3) Cf. *Habaquq*, II/11 : pierres et poutres accusent le pécheur.

(4) Une variante, que ne cite pas Ibn Taymiyya, remplace « Juifs » par le terme, plus général, d'« Infidèles ».

(5) *G.*, II, 185. Cf. *Cd.*, I, 425 ; II, 523 ; III, 67 ; V, 10.

(6) Il semble exister un lien symbolique, dans les traditions sémitiques, entre le thème de la « porte orientale », et les pratiques magiques ou surnaturelles. Le célèbre Balînâs (Apollonius de Tyane), surnommé par les auteurs arabes, « l'homme aux talismans » *(ṣâḥib aṭ-ṭilasmât)*, chasse un démon *(ǧûl)* qui faisait frémir les habitants d'Antioche, par la porte orientale de la ville (cf. P. Kraus, *Jâbir et la science grecque*, Le Caire, 1942, p. 294 et n. 5).

(7) *G.*, I, 182 ; II, 276 ; III, 306.

(8) La localisation de la descente de Jésus, en Terre Sainte, à la fin des temps, est flottante dans les textes musulmans. Cf. *E.I.*, n.e., IV, pp. 85 sq.

Muḥammad avait prédit tous ces événements et ordonné à sa Communauté de chercher refuge en Allâh du pouvoir de séduction *(fitna)* exercé par le faux-Messie (1).

Notre auteur va jusqu'à écrire que tant les Musulmans que les Gens du Livre sont d'accord pour affirmer l'existence de deux Messies : un Messie de la Rectitude, issu de la lignée du prophète David et un Messie de l'Égarement, que les Scripturaires affirment venir de la postérité de Joseph (2). Ils sont, de même, unanimes à considérer que ces deux Messies se manifesteront sur la Terre. Mais les Juifs, à l'encontre des Musulmans et des Chrétiens, nient que Jésus ait été le Messie de la Rectitude et attendent la venue des deux Messies (3). Telle est la raison pour laquelle ils déforment les indices *(dalâlât)* annonciateurs de la venue du Rédempteur (4). Et pourtant, leurs prophètes tout comme ceux de l'Islâm et du Christianisme ont mis en garde contre l'Anté-Christ et annoncé sa manifestation funeste dans l'Ici-Bas (5).

Ibn Taymiyya multiplie les « citations bibliques », souvent tronquées, telles qu'il semble les avoir empruntées à l'ouvrage chrétien qu'il réfute ou à ses prédécesseurs hérésiographes et polémistes musulmans. Il invoque ces citations pour démontrer que tous les prophètes d'Israël qui ont annoncé la venue du Messie n'ont jamais soutenu que celui-ci serait le fils de Dieu (6). Critique non voilée des thèses chrétiennes qu'il s'attache à réfuter.

VIII. *Moïse, les Juifs et Jésus.*

Ces considérations conduisent notre auteur à établir un parallèle entre Moïse et Jésus. Toute l'argumentation qu'il

(1) *G.*, I, 336 ; II, 185, 241 ; III, 305. Cf. *Cd.*, II, 111.

(2) Dans la pensée rabbinique existent, effectivement, deux Messies, mais aucun n'est considéré comme un « Messie de l'Égarement ». Le premier Messie, fils de Joseph ou Ephraïm, est un chef militaire. Il fraiera la voie au Messie davidique, et mourra en combattant les ennemis de Dieu et d'Israël. Cf. *E.J.*, XI, col. 1411.

(3) *G.*, I, 341 ; II, 305.

(4) *G.*, III, 276.

(5) *G.*, III, 305.

(6) Voir notamment *G.*, II, 185 sq.

développe le conduit à affirmer la supériorité du premier de ces deux grands Apôtres. Les miracles du prophète hébreu, on l'a vu, surpassent en qualité et en quantité ceux du Messie (1). Dieu lui a adressé, personnellement, la Parole, même s'Il ne l'a pas autorisé à Le contempler de face (2). Or ceci ne se réalisa pas pour Jésus (3). Il est bien connu que ce privilège fut exclusivement réservé à celui que le Coran appelle « l'Interlocuteur d'Allâh » *(kalîm Allâh)* (4), afin de bien marquer sa place particulière parmi les Envoyés (5). Bien plus, l'Éternel l'a qualifié, dans la Tora, de « seigneur *(ilâh)* pour Aaron et pour Pharaon » (6) et lui a ménagé contre ses adversaires une assistance toute particulière (7).

Nous savons que Muḥammad, lors de son ascension nocturne miraculeuse *(miʿrâǧ)*, sorte de ravissement qui le conduisit jusqu'au septième ciel, eut le loisir de rencontrer tous les apôtres qui l'avaient précédé sur terre et chacun d'eux, selon son rang dans la hiérarchie céleste, logeait dans un des sept cieux. Or Moïse était bien plus haut placé que Jésus (8).

Si ce dernier avait réellement été la nature divine *(lâhût)* qui s'est manifestée à Moïse et à d'autres prophètes, se serait-il soumis aux prescriptions révélées à ceux-ci? Certes, le Seigneur des Mondes est au-dessus de ces contingences terrestres! (9). Par ailleurs, s'il n'est guère concevable que puisse exister un prophète vaincu, saurait-on imaginer un Dieu crucifié? (10). Nul besoin de dire combien la formulation de pareille hypothèse devait paraître blasphématoire à tout bon Musulman, *a fortiori* au triomphaliste maître damascène.

(1) *G.*, II, 183. Voir *supra*, chapitre III.
(2) Allusion à *Exode*, XXXIII/18 sq.
(3) *G.*, II, 187.
(4) Cf. *C.*, 102/IV, 162/164 ; *Cd.*, VII, p. 63.
(5) *G.*, II, 267, III, 240.
(6) *G.*, III, 164. Allusion à *Exode*, IV/15-16 ; VII/1-2. Dans le Coran, Aaron est qualifié de « vizir » de Moïse (*C.*, 57/XX, 30/29 ; 68/XXV, 7/35). Le terme « *ilâh* », utilisé par notre auteur, a une forte résonance sacrale.
(7) *G.*, III, 164. Voir *supra*, page 141, n. 5 et page 142, n. 2.
(8) Voir *E.I.*, III, pp. 576, 789-90. Jésus est placé dans le 2e ciel ; Moïse, selon les sources, dans le 6e ou le 7e. Dans *G.*, IV, 117, l'ordre hiérarchique des prophètes est le suivant : Muḥammad, Abraham, Moïse, Aaron, Jésus, Jean l'Évangéliste...
(9) *G.*, II, 275.
(10) *Ibid.*, *ibid.*

Tout ceci pour mettre en relief l'aberration des Chrétiens, faisant de Jésus, à l'insu de celui-ci, une divinité.

Ibn Taymiyya ne laisse pas de marquer sa surprise lorsqu'il constate que les mêmes Chrétiens qui proclament la divinité du Fils de Marie, ne lui adressent pas leurs prières, mais prient pour lui! (1). Ces développements sur les mérites respectifs de Moïse et de Jésus ne doivent pas, cependant, nous conduire à commettre deux erreurs d'appréciation :

. inférer des mérites éminents de Moïse et de la Tora l'éloge des Juifs qui ne s'en sont pas montrés dignes, puisqu'ils ont rejeté les deux Messages célestes prônés par le Messie et par le Sceau des Prophètes (2).

. douter du caractère messianique de Jésus, reconnu par tous les Musulmans, à commencer par le Livre d'Allâh. Le grand crime des Fils d'Israël est justement de n'avoir pas accordé foi au Fils de Marie, dont Allâh leur avait annoncé la venue et à l'intention particulière desquels Il l'avait notamment envoyé (3).

A cet égard, la liste des griefs est sévère, impressionnante :

. les Juifs ont affirmé que Jésus était le fruit d'un acte adultère et ont diffamé Marie ainsi que l'a signalé la Révélation elle-même (4).

. ils ont traité Jésus de magicien et d'imposteur (5).

. ils lui ont manifesté, à lui, puis à ses adeptes, une vive hostilité et les ont excessivement humiliés (6).

. leurs notables les ont incités à s'opposer à Jésus et se sont appuyés sur leur haute position pour égarer le peuple et le conduire à sa perdition (7).

. ils ont répandu la fausse nouvelle qu'ils l'avaient crucifié, alors qu'il n'en était rien (8). D'ailleurs, aucun des quatre

(1) *G.*, III, 304.
(2) *G.*, I, 319.
(3) *G.*, I, 24, 140, 211, 215 ; II, 16, 226.
(4) *G.*, I, 23, 48, 243, 306 ; II, 85, 281, 284 ; III, 306, IV, 280. Allusion à *C.*, 102/IV, 155/156.
(5) *G.*, I, 23, 243 ; II, 85.
(6) *G.*, II, 84.
(7) *G.*, IV, 205.
(8) A un autre endroit, Ibn Taymiyya impute ces fausses indications à « beaucoup de Juifs » et non à leur totalité. Rappelons que le Coran, rejoignant

apôtres qui ont relaté la passion de Jésus n'a assisté à la prétendue crucifixion. Ils se sont contentés de répandre les fausses rumeurs propagées par les Juifs (1). N'est-il pas surprenant de voir ces mêmes Chrétiens qui ont divinisé le Messie se complaire à rapporter qu'il a été bafoué par un groupe de Juifs malfaisants *(šurrâr)* (2), lesquels lui ont orné le chef d'une couronne d'épines, ont craché sur sa face, l'ont humilié, mis en croix et, somme toute, lui ont fait subir un traitement indigne du plus vil parmi les hommes?! (3).

Toutes ces infâmies à l'endroit du Messie que l'Éternel leur a envoyé accusent les Juifs. Il ne fait nul doute, ajoute notre auteur, que ceux parmi les Fils d'Israël qui ont traité le Fils de Marie d'imposteur et l'ont bafoué, se sont rendus, de par leurs agissements, coupables d'impiété. Allâh l'a dit lui-même à Son Apôtre (4). Le Juif qui invoquerait pour sa défense sa fidélité scrupuleuse au Livre qui a été révélé à son peuple (c'est-à-dire la Tora), sans croire en Jésus, tiendrait propos d'infidèle (5).

Ne point croire dans le Messie, c'est s'écarter des enseignements contenus dans la Tora elle-même et que Jésus n'a guère abrogés (6). D'une manière générale, comme l'a clairement énoncé l'Éternel dans Son Ultime Révélation (7), celui qui rejette l'un quelconque des Envoyés d'Allâh fait acte d'impiété (8).

Telle est la raison pour laquelle l'impiété des Chrétiens, rejetant Muḥammad et marquant leur hostilité aux Musulmans, est encore plus grave que celle des Juifs lorsqu'ils bafouent Jésus. En effet, ce dernier n'a guère abrogé la Loi du Sinaï, mais a, au contraire, fait fond sur elle. Muḥammad, lui, est venu porteur

en l'occurrence la théorie docétiste, annonce que Jésus ne fut crucifié qu'en apparence, puisqu'Allâh lui substitua un sosie. Voir *C.*, 99/III, 48/55 ; 102/IV, 156/157.

(1) *G.*, I, 324 ; II, 211, 281 ; 284 ; IV, 280.

(2) Les Romains sont totalement absents dans la relation de la disparition de Jésus.

(3) *G.*, II, 66.

(4) *G.*, I, 24-5 ; II, 210. Cf. *C.*, 99/III, 47/54 sq. ; 100/LXI, 6 sq. ; 116/V, 82/78 sq.

(5) *G.*, I, 211. Cf. *C.*, 93/II, 85/91.

(6) *G.*, I, 388.

(7) *C.*, 102/IV, 149/150 sq.

(8) *G.*, II, 226.

d'un Message nouveau, original, révélé par l'Éternel et ne tirant sa substance d'aucune autre législation passée (1).

Le théologien ḥanbalite va même jusqu'à faire assumer aux Juifs les « aberrations » des Chrétiens. En effet, estime-t-il, ce sont la cruauté et l'ingratitude des Israélites envers le Fils de Marie qui ont aiguisé la haine des Chrétiens contre eux, leur désir de vengeance et leur ferme résolution de prendre l'exact contre-pied des affirmations juives. Lorsque, sous Constantin, le Christianisme devint religion officielle, les sectateurs de Jésus passèrent à l'extrême opposé des thèses soutenues par les Fils d'Israël. Au Jésus bafoué et humilié, ils opposèrent un Christ glorifié et divinisé, au rigorisme excessif de la Loi d'Israël, ils opposèrent le laxisme qui fait la spécificité de l'Église et déclarèrent systématiquement licite ce que les Juifs écartaient comme illicite (2).

(à suivre)

Alfred MORABIA
(Paris)

(1) Position audacieuse de notre auteur qui se comporte, en l'occurrence, en *muǧtahid muṭlaq* (docteur indépendant). Telle n'est pas la thèse soutenue, d'ordinaire, au sein de l'orthodoxie musulmane.

(2) *G.*, II, 84-5.

IBN ḤALDŪN : SENS D'UNE AUTOBIOGRAPHIE

Dans un passage du *Ta'rīf*, l'auteur exprime dans des termes passionnants, ce à quoi a abouti sa carrière politique, longue et pleine de vicissitudes : l'échec. Alors, il quitte définitivement la scène politique trop perturbée, pour se consacrer à l'étude et spécialement à réaliser un projet d'histoire, après avoir cherché refuge dans le Château d'Ibn Salāma (1). La lecture de ce passage incite aisément à faire la liaison entre l'échec politique et l'entreprise d'écrire l'histoire. Cette liaison a été soulignée par les commentateurs d'Ibn Ḫaldūn.

Or, pourquoi l'échec? Une question qui n'a pas été posée et dont la réponse illustre, à notre avis, le vrai rapport entre l'échec d'une carrière politique et la décision d'écrire l'histoire.

Dans son Autobiographie, Ibn Ḫaldūn commence par relater l'histoire de sa famille. Nous sommes devant une famille dont la noblesse remonte à des temps reculés. La fierté du récit s'appuie sur des citations dont l'autorité est confirmée. Pour les origines de la famille, l'auteur rappelle la généalogie des Banū Ḫaldūn, telle qu'elle est rapportée par Ibn Ḥazm (2) ; ils seraient arrivés en Espagne, avec les conquérants arabes, faisant partie de l'« armée du Yemen » (jund al-Yaman). Ibn Ḫaldūn cite un

(1) *Ta'rīf*, éd. d'Ibn Tāwīt al-Ṭangī, Le Caire, 1951, pp. 1-4.

(2) *Jamhara* (éd. Lévi-Provençal), t. I, Le Caire 1948, pp. 429-430. D'autre part, Ibn Ḥazm est pour Ibn Ḫaldūn, en matière de généalogie, l'autorité incontestable; il y recourt dans les *'Ibar* pour trancher vis-à-vis des « variations » généalogiques.

historien spécialiste de l'Andalousie, Ibn Ḥayyān, pour montrer le rôle important des Banū Ḫaldūn dans l'histoire de Séville. Il relève notamment une tentative de s'emparer de la ville, à la fin du règne Omeyyade, ayant occasionné de graves troubles qui ont abouti à l'instauration des principautés indépendantes (Mulūk al-Ṭawā'if) (1). Après l'échec de la tentative, les Banū Ḫaldūn deviennent les vizirs d'Ibn 'Abbād à Séville, avant d'établir des liens étroits avec les Almohades. Ibn Ḫaldūn conclut ce récit sur l'histoire andalouse de sa famille par une phrase d'une forte signification :

« La Maison des Banū Ḫaldūn à Séville, durant le règne des Omeyyades jusqu'à l'époque des « Ṭawā'if », était telle que l'ont décrite Ibn Ḥayyān et Ibn Ḥazm. Ensuite, ils y perdirent tout pouvoir *(al-'imāra)* quand leur clan eut perdu sa puissance » (2).

Ce passage résume la fin d'une gloire familiale : la perte de son influence politique. Il donne une explication à cela : le clan auquel elle appartenait a perdu sa force. Les *'aṣabiyya*-s des Banū Ḫaldūn, comme toutes les *'aṣabiyya*-s arabes en Andalus se sont affaiblies par le luxe urbain. Les Andalous, étant incapables de faire face à l'avance chrétienne, les Almoravides, sous le commandement de Yūsuf Ibn Tāshfīn ont dû traverser le détroit pour la repousser et pour rattacher l'Andalousie à leur royaume. Ainsi, ces puissantes tribus du désert ont mis fin, d'une manière définitive, au règne des Arabes en Andalousie pour lui substituer le règne des Berbères. « Yūsuf ibn Tāshfīn et les Almoravides soumirent l'Andalousie ; le règne des Arabes y disparut et leurs tribus périrent » (3).

C'est là l'un des tournants de l'histoire dont parle Ibn Ḫaldūn, en employant les mots *inqilāb*, *tabaddul bi'l-jumla* s'agissant de la mutation de l'hégémonie politique d'une nation à une autre. Or, ce tournant revêt une signification particulière pour l'auteur puisqu'il est étroitement lié à sa propre histoire, celle de sa famille. Cette phase de l'histoire andalouse, qui marque un changement radical dans la position politique des familles arabes,

(1) *Ta'rīf*, p. 5.
(2) *Ta'rīf*, p. 8.
(3) *Ta'rīf*, p. 8.

est celle de la fin de la gloire politique des Banū Ḫaldūn dont parlaient Ibn Ḥazm et Ibn Ḥayyān. Au temps des Almoravides, la famille n'a joué aucun rôle particulier semble-t-il, et notre auteur n'en dit rien. Sous les Almohades avec lesquels la famille d'Ibn Ḫaldūn a entretenu de bons rapports (1), celle-ci fuyant la menace chrétienne, a choisi pour refuge la Tunisie, alors gouvernée par la branche Ḥafṣide des Almohades. Grâce à ces anciens rapports, les Banū Ḫaldūn occuperont dans l'État ḥafṣide des fonctions plutôt techniques, comme nous allons l'expliquer.

Puis survint un changement radical dans la destinée de la famille : elle abandonne la politique pour s'orienter vers la science et la mystique. Certes, elle ne fut jamais étrangère à la science, mais il s'agit cette fois-ci de celle qui est étroitement liée au *taṣawwuf*. Cette mutation se produit à partir du grand-père de l'auteur qui, après avoir occupé de hautes fonctions auprès du sultan ḥafṣide Abū Yaḥyā, accomplit un « pèlerinage du repentir et du renoncement », et ne quitte plus sa maison, s'excusant chaque fois que le sultan l'appelle à ses services. Il se consacre à l'éducation de son fils — le père de l'auteur — dans la même voie. « Son fils, Muḥammad Abū Bakr qui est mon père, délaissa la voie de l'épée et des services de l'État pour emprunter celle de la science et de la mystique, qu'il a apprise dans le giron d'Abū ʿAbdillāh al-Zubaidī, dit Al-Faqīh » (2). Ibn Ḫaldūn nous donne donc une explication à propos de ce changement survenu dans la vie de sa famille : l'influence de ce savant-mystique de Tunis. C'est à son contact que le grand-père a décidé de renoncer à la vie politique, puisqu'« il est demeuré attaché à lui, depuis le premier jour de sa retraite » (3). Il lui confie son fils, le père d'Ibn Ḫaldūn qui, lui, ne s'est jamais intéressé à la politique.

Est-ce là le signe d'une époque qui s'oriente de plus en plus vers le mysticisme et le maraboutisme, lesquels vont conditionner durant des siècles, l'histoire de la société maghrébine et déterminer sa politique? Le siècle de l'auteur sera marqué par un

(1) *Taʿrīf*, p. 9.
(2) *Taʿrīf*, p. 14.
(3) *Taʿrīf*, p. 14.

fort courant mystique et maraboutique, et les savants se tournent vers le *taṣawwuf*. Ibn Ḫaldūn lui-même s'est particulièrement intéressé à la question mystique. En plus de son important chapitre sur « *al-taṣawwuf* » dans la *Muqaddima*, une des six propédeutiques du *'umrān (muqaddimat al-'umrān)*, est consacrée aux états du perfectionnement spirituel de l'homme (1). D'autre part, l'auteur s'est même engagé dans une querelle qui a vivement préoccupé savants et mystiques de son époque à propos de cette question du *Shayḫ* (maître spirituel). Il a composé pour la circonstance *Shifā' al-Sā'il*.

Le courant mystique de ce VIIIe S.H. maghrébin, malgré son importance, n'a pas marqué la théorie de l'histoire d'Ibn Ḫaldūn, et ce en dépit de ses répercussions sur la destinée même de sa propre famille.

Toutefois, cet intérêt pour la mystique des Banū Ḫaldūn n'est-il pas la conséquence logique de leur marginalité? N'est-ce pas l'aboutissement de la perte définitive du pouvoir, cette *'imāra* que la famille avait en Andalousie? L'expérience politique d'Ibn Ḫaldūn lui-même, nous autorise à avancer de telles hypothèses. Non seulement à cause de son échec, mais aussi de l'interprétation que nous pourrions lui donner en recourant à certaines thèses ḫaldūniennes relatives à l'histoire personnelle et à celle de sa famille. Nous n'avons nullement l'intention de donner aux thèses ḫaldūniennes sur l'histoire une interprétation « psychologique ». Nous considérons que l'échec de l'expérience politique d'Ibn Ḫaldūn, héritier d'une histoire familiale particulière, s'explique par l'histoire, voire par les lois de l'histoire telles qu'elles ont été envisagées par l'auteur lui-même.

L'histoire de la personne et de sa famille s'intègre dans l'histoire en général. C'est là où gît le lien étroit entre l'*Autobiographie* et les *Prolégomènes*. Des thèses de la *Muqaddima*, qui tendent à expliquer théoriquement l'histoire en tant que telle, impliquent en effet celle de l'auteur comme elle est exposée dans le *Ta'rīf*. Mais nous ne devrions pas négliger ceci : chaque fois

(1) *Muqaddima*, pp. 91-119.

qu'il existe une correspondance implicite entre deux livres, le ton de l'auteur n'est pas le même, d'autant plus qu'il est soucieux de convaincre de l'importance des fonctions que ses ancêtres et lui-même ont occupées. Ces mêmes fonctions sont ramenées à leur juste valeur lorsqu'elles sont traitées dans la *Muqaddima*. C'est celle-ci qui nous montrera la réalité des fonctions des Banū Ḥaldūn au Maghreb et nous permettra donc de saisir l'échec de l'aventure politique d'Ibn Ḥaldūn.

Car il s'agit réellement d'une aventure. D'après les lois mêmes du *'umrān*, n'est-ce pas se lancer dans l'aventure que de tenter de s'assurer une gloire politique dans une société où l'on ne possède aucune racine dans les forces politiques réelles? Cela contredirait totalement les lois de la politique *(qawānīn al-siyāsa)* qui font partie des lois du *'umrān*.

Malgré les fonctions prestigieuses qu'Ibn Ḥaldūn et ses ancêtres ont assumées au sein des différents États du Maghreb, ils sont toujours restés *politiquement marginaux* dans ce pays. Pourquoi? Les lois ḥaldūniennes de la politique nous donnent une réponse. La politique au Maghreb est déterminée par sa structure tribale, et en cela elle diffère fondamentalement de celle qui a cours en Andalousie, d'où venait la famille.

Au Maghreb, « pays de tribus et de *'aṣabiyya*-s » (1), toute action politique doit passer par le jeu tribal. Elle n'est permise qu'à ceux qui sont naturellement liés à une tribu et intégrés dans une *'aṣabiyya*. Or, la famille Ḥaldūn, comme les grandes familles andalouses réfugiées au Maghreb, a perdu, avant même d'arriver dans ce pays, sa *'aṣabiyya*, par le glissement dans le luxe et la civilisation. D'autres *'aṣabiyya*-s plus fortes, celles des Berbères, leur ont arraché le pouvoir dans leur propre pays. Ceci, les « nobles » Andalous l'oublient et continuent à se vanter de leur passé qu'ils croient encore pouvoir investir politiquement. Conscient de l'absurdité d'une croyance mythique en une « noblesse » qui n'a plus d'appui social, l'auteur donne l'exemple des Maisons andalouses arabes et y inclut bien entendu la sienne.

« Une famille peut avoir, au départ, une noblesse fondée sur la *'aṣabiyya*. Puis elle la perd par la disparition de la *'aṣabiyya*

(1) *Muqaddima*, p. 164.

par la civilisation, comme il a été expliqué. Les descendants de cette famille se mêlent à la plèbe tout en restant obsédés par leur noblesse passée. Ils se comptent parmi les familles qui sont réellement nobles par leur *ʿaṣabiyya*, alors qu'ils n'en font plus partie depuis la disparition de la leur » (1).

L'appartenance de ces familles de notables andalous à une noble origine, ne saurait suffire en elle-même pour s'assurer un pouvoir politique dans un pays où l'on n'est pas socialement intégré. L'on peut s'élever dans l'échelle des fonctions de l'État, mais pas dans toutes les fonctions.

Certaines thèses ḫaldūniennes concernant l'évolution de l'État (d'origine tribale) ainsi que la répartition des fonctions au sein de ce dernier trouvent, dans l'évolution de sa propre famille, un exemple éloquent. Essayons de faire ce rapprochement.

Selon Ibn Ḫaldūn, les fonctions au sein de l'État se divisent en deux sortes : celles du *sayf* (épée) et celles du *qalam* (plume). Les premières concernent la guerre *(al-ḥarb)*, la police *(al-shurṭa)*, les liaisons avec les provinces et les renseignements *(al-barīd)* et le commandement de la garde des frontières *(wilāyat al-thughūr)*. Les secondes comprennent la correspondance officielle *(qalam al rasā'il)*, le secrétariat des actes et des titres de concessions *(qalam al ṣukūk wa'l-'iqṭā'āt)*, la comptabilité, les impôts et les finances *(qalam al-muḥāsabāt wa'l-jibāya)* et le bureau de la solde des troupes *(dīwān al-jaysh)* (2).

Si ces deux types de fonction sont nécessaires à chaque État, leur importance dépend de la phase dans laquelle celui-ci se trouve. Nous pouvons distinguer trois phases dans l'évolution de chaque État (3) : une première phase où il est occupé par la consolidation de son nouveau pouvoir et le renforcement de ses assises. L'armée est constituée en grande partie, en cette phase, des hommes des tribus coalliées pour la conquête du pouvoir. Le métier de guerre étant alors de première importance, les fonctions du *sayf* sont plus importantes dans l'État. Puis vient

(1) *Muqaddima*, p. 134.

(2) *Muqaddima*, pp. 235 sv.

(3) Il s'agit de l'État d'origine tribale, celui auquel se réfère implicitement la réflexion ḫaldūnienne sur l'État.

une seconde phase où l'État est bien installé et son autorité généralement admise. Il s'agit alors plus de la gestion de l'État que de sa défense. Le *qalam* devient plus important que le *sayf*. Dans sa troisième phase, l'État devient de plus en plus menacé et il recourt de nouveau à l'armée pour se défendre. Mais c'est une armée différente de celle du début à cause de la séparation de l'État de sa base tribale, le rôle des éléments mercenaires y devient primodial. Les fonctions concernant la guerre et le maintien de l'ordre redeviennent plus indispensables que les autres :

« De même quand l'État s'approche de sa fin, lorsque sa *ʿaṣabiyya* s'affaiblit et que la dégénérescence réduit le nombre de ceux qui le soutiennent, il a alors grand besoin de ceux qui portent le sabre pour le défendre (...). D'où la supériorité des fonctions guerrières sur celles des scribes dans les deux cas [le début et la fin de l'État]. Ainsi, les hommes du sabre ont plus d'autorité, sont plus riches et disposent d'importantes concessions *(iqṭāʿāt)* » (1).

Que peut-on conclure à partir de cette théorisation des phases de l'État tribal, à propos de la famille Ḥaldūn elle-même? Le *Taʿrīf* nous parle souvent de hautes fonctions dont les membres de cette famille furent chargés par les Ḥafṣides, d'une manière souvent imprécise et nettement exagérée. Un ancêtre de l'auteur est désigné par le sultan ḥafṣide Abū Isḥāq pour être le chambellan de son prince héritier (2). Si nous ne savons pas en quoi consiste exactement la fonction de *ḥājib* d'un prince héritier, nous ne croyons pas qu'il s'agisse de quelque chose d'important. La seule fonction précise dont l'auteur nous parle, concerne son ancêtre Abū Bakr Muḥammad qui était « *ṣāḥib al ashghāl* » chez les Ḥafṣides, soit une sorte de « ministre » des finances, responsable de la comptabilité de l'État et qui contrôle la perception des impôts *(al-jibāya)*. C'est une fonction d'abord technique. L'auteur dans le *Taʿrīf* parle de l'importance de cette fonction détenue par son ancêtre en des termes tout à fait exagérés si on les compare à ce qu'il en dit dans la *Muqaddima*. Ce livre qui

(1) *Muqaddima*, p. 257.
(2) *Taʿrīf*, p. 13.

parle des *ashghāl* nous dit que cette fonction est devenue sous les Ḥafṣides, la spécialité des Andalous immigrés :

« Lorsque les Ḥafṣides se sont emparés de l'Ifrīqiya et qu'eut lieu l'exode des Andalous, beaucoup de grandes familles parmi ceux-ci ont cherché asile auprès d'eux. L'État ḥafṣide leur confia la gestion des *ashghāl* qu'ils partageaient avec les notables almohades. Ensuite, cette fonction fut accaparée par les comptables et les secrétaires, à l'exclusion des Almohades. Enfin, avec l'omnipotence du *ḥājīb*, cette fonction a perdu sa valeur, et celui qui l'exerce, devenu un subordonné de ce dernier et un simple percepteur, a perdu tout le pouvoir qu'il avait au sein de l'État » (1).

Ce texte signale une donnée importante : les Andalous réfugiés en Tunisie ont été orientés vers les *ashghāl*, c'est-à-dire qu'en tant qu'étrangers, et malgré leurs nobles origines et leurs compétences, ils ne pouvaient accéder qu'aux fonctions du *qalam*. Même si une telle fonction devient de première importance dans la phase médiane de l'État, elle ne saurait se transformer en pouvoir politique, car cela demanderait l'éviction du pouvoir en place, ce qui n'est réalisable que par le moyen d'une force tribale. D'autant plus que cet ancêtre d'Ibn Ḫaldūn était devenu *ṣāḥib al-ashghāl* à un moment où l'État ḥafṣide commençait à décliner. Ce n'est plus seulement cette fonction du *qalam* qui était réduite au second rang, mais son titulaire devenait un subordonné du *ḥājib* puissant, dont l'omnipotence caractérise l'affaiblissement de la dynastie.

Ce passé familial hérité déterminera l'orientation politique d'Ibn Ḫaldūn. Dès le début, il est chargé d'une fonction du *qalam* : secrétaire du paraphe du sultan ḥafṣide Abū Isḥāq. Mais comme il existe des périodes où une telle fonction perd de son importance, au profit de l'omnipotence du *ḥājib*, c'est justement dans une pareille phase de la dynastie ḥafṣide que le jeune Ibn Ḫaldūn est appelé par le puissant chambellan Ibn Tāfraguīn pour être le *kātib al-ʿalāma* de *son* sultan. Plus tard, il partira pour Fès pour rejoindre le secrétariat particulier du sultan mérinide Abū ʿInān. « Malgré moi », dit-il, car « mes ancêtres

(1) *Muqaddima*, p. 245.

n'avaient jamais occupé de telles fonctions » (1). L'auteur qui débute dans les fonctions officielles exprime ainsi une fierté relative à son passé familial, qui s'ajoute à la confiance en ses capacités personnelles déjà exaltées dans ses poèmes de jeunesse (2). Mais jamais il n'arrivera à dépasser la fonction du *qalam*. Et quand il joue un rôle déterminant dans l'intronisation du sultan mérinide Abū Sālim, c'est Mas'ūd ibn Māssāï, d'une tribu alliée, qui sera le vizir, et Ibn Ḫaldūn le secrétaire. Il put même devenir *ḥājib* à Bougie, et ne cache pas sa fierté en parlant (3) du poste important qu'il occupe dans cette principauté ḥafṣide convoitée par les Abdelwadides et les Mérinides. Cependant, il faut encore se référer à la *Muqaddima* pour ramener cette fonction à sa véritable dimension (4). L'ambition et la fierté du passé familial vont se heurter à la réalité, les lois du *'umrān* au Maghreb, mais après que la vie politique de l'auteur eut passé par tant de vicissitudes. On a beaucoup reproché à Ibn Ḫaldūn sa persistance dans l'intrigue et les tractations immorales (si bien que la politique et la morale, selon l'auteur lui-même, ne vont pas forcément de pair). Mais justement dans un Maghreb décadent, où les rois et les vizirs changent si rapidement, l'intrigue, qui s'instaure à cause de l'épuisement même de l'État, s'avère très tentante, d'autant que l'ambition ne repose sur aucune *'aṣabiyya*. Moyen dangereux certes, mais efficace pour surmonter les blocages et assurer une ascension rapide. Mais cette ambition doit affronter, non seulement un pays livré à l'instabilité et aux troubles, mais aussi une réalité politique avec ses lois implacables. L'aventure tourne court et se termine par une décision de renoncement.

Nous avons de fortes raisons de supposer que le sort du grand contemporain de l'auteur, Ibn al-Ḫaṭīb, lui a servi d'ultime « leçon » *('ibra)* quant à cette décision. La cour des Banū l-Aḥmar, où l'auteur grenadin a connu sa puissance politique

(1) *Ta'rīf*, p. 59.

(2) Voir ces poèmes dans *Ta'rīf*, pp. 75, 78 (à partir du vers 17), ainsi que sa lettre à Ibn al-Ḫaṭīb, p. 123.

(3) *Ta'rīf*, p. 99.

(4) *Muqaddima*, p. 242.

était étroitement liée à celle de Fès, surtout par les intrigues. Le royaume de Grenade, de plus en plus affaibli par l'avance chrétienne, comptait sur les renforts de moins en moins possibles des Mérinides. Un contingent de volontaires zénètes était sur place, mais son commandant le *Sayḫ al-Ghuzāt*, intervenait souvent dans les affaires de la cour grenadine. A cause de la méfiance habituelle entre celle-ci et la cour de Fès, on détenait, de part et d'autre, des otages, et on abritait des candidats au trône qu'on utilisait en chantage pour les lâcher, le cas échéant, à la conquête du pouvoir. Ibn al-Ḫaṭīb gardait toujours des rapports étroits avec certains hommes de la cour mérinide. Aussi, lorsqu'il fut emprisonné à la suite du renversement de son sultan Muḥammad V, al-Ghaniyy bi-llāh, le roi de Fès est-il intervenu pour qu'il soit libéré et envoyé au Maroc. Lors de ce premier exil, Ibn al-Ḫaṭīb a décidé, nous dit-il, de se retirer de la vie politique pour se consacrer à la mystique. Il a décliné, entre temps, une offre du sultan mérinide concernant une « haute fonction », que l'auteur ne précise pas, mais qui reste toujours dans le cadre permis aux gens du *qalam* (1). L'auteur a « préféré la quiétude où je me trouve, la fuite des malheurs du temps (...) en essayant de me tourner vers Dieu sans être soumis à une tâche officielle... » (2). Or cette retraite qui, semble-t-il, n'était pas entièrement consacrée à la mystique (3), ne dura pas longtemps, et Ibn al-Ḫaṭīb va bientôt regagner Grenade pour retrouver ses fonctions de vizir. Pour la seconde fois, il a dû se réfugier à Fès, auprès du

(1) « *aqṣā mā tantahī ilayhi wasā'il al-aqlām* » (l'extrême de ce que peuvent atteindre les gens de plume) dit l'auteur qui confirme la distinction entre les fonctions de la « plume » et celles de l'« épée » dans cet État maghrebin. Pourtant à Grenade, le rang du vizir lui fut accessible : *Nufāḍat al-jirāb*, manuscrit de la Bibliothèque Générale de Rabat, n° 256, feuil. 33. Ce manuscrit acquis récemment (il était à la Bibliothèque Royale) constitue la troisième partie de la *Nufāḍa*. Il continue celui de l'Escurial (éd. par al-'Abbādī) qui en constitue la seconde partie. Quant à la première partie, elle demeure toujours inconnue.

(2) Ibn al-Ḫaṭīb : *Nufāḍat al-jirāb* (éd. 'Abbādī), p. 286.

(3) A cause d'abord du lieu choisi : la nécropole de la dynastie règnante, d'où l'auteur ne cessait de solliciter l'intervention du sultan mérinide pour récupérer ses propriétés confisquées à Grenade. D'autre part, Ibn al-Ḫaṭīb, pendant cette retraite, continuait à acquérir des biens (cf. sa lettre à Ibn Baṭūṭa, l'avisant qu'il venait de posséder des terres à Tamesna, à côté de celles du célèbre voyageur, *Nufāḍa*, p. 137).

sultan ʿAbd al-ʿAzīz, avec lequel il continuera à comploter contre les Banū l-Aḥmar. Ces derniers demandent l'extradition d'Ibn al-Ḫaṭīb et devant le refus, lancent un candidat au pouvoir, Abū l-ʿAbbās, qu'ils aident à conquérir Fès. Dès son avènement au pouvoir, il fit jeter Ibn al-Ḫaṭīb en prison avant de le faire étrangler.

Le sort de cet écrivain, dont la littérature était hautement estimée par Ibn Ḫaldūn (1), a certainement bouleversé ce dernier. D'abord parce qu'il était lié à cette affaire. Il a été accusé d'intervenir pour la libération d'Ibn al-Ḫaṭīb, alors qu'il était à Grenade et on l'a obligé à quitter l'Andalousie. Débarqué à Hunaïn, au Maghreb-Moyen, il était menacé et par les Abdelwadides et par les Mérinides. Alors, il demande la protection de la tribu des Awlād ʿArīf qui sont intervenus auprès du sultan zeyyanide pour qu'il l'autorise à s'installer au sanctuaire d'al-ʿUbbād, à enseigner et à étudier. Le sultan accepte, mais ne tarde pas à le charger d'une mission auprès des Arabes al-Dawāwida. Las d'une politique aventureuse, Ibn Ḫaldūn feint de se diriger vers le pays de ces derniers, mais change de chemin et va demander refuge chez Awlād ʿArīf, dans leur Qalʿat Ibn Salāma (2).

La lecture d'un passage dans le *Taʿrīf* (3), où l'assassinat d'Ibn al-Ḫaṭīb est relaté, laisse une forte impression de la relation entre ce drame et la décision d'Ibn Ḫaldūn de se réfugier chez les Awlād ʿArīf. Non seulement parce qu'il s'est trouvé menacé, en même temps, par les cours de Fès, de Tlemcen et de Grenade,

(1) *Taʿrīf*, 123 ; *ʿIbar*, VII, 232. D'autre part, Ibn Ḫaldūn jusqu'à ses dernières années en Égypte, aimait citer de mémoire la prose et la poésie d'Ibn Ḫaṭīb.

(2) Ce château, à Tawghzūt, près de Mascara, appartenait aux Banū Salāma (il fut fondé par leur ancêtre Salāma Ibn Muḥammad) qui sont des Berbères de la tribu Idelliten (de la confédération Tūjīn, l'une des principales formations des Zénètes) mais qui prétendaient avoir une origine arabe, chez les Sulaym. Les Idelliten combattaient l'ascension des ʿAbdelwadides en s'alliant avec les Mérinides. Ils avaient comme clients les Awlād ʿArīf, des Arabes de Suwayd. Mais ces derniers, devenus puissants, le ʿAbdelwadide Abū Ḥammū leur fit la concession et de la Qalʿa et de la tribu Idelliten. C'est alors qu'Ibn Ḫaldūn a recherché refuge chez ʿAwlād ʿArīf et a séjourné dans la Qalʿa. — *ʿIbar*, VII, 708-709 ; voir aussi l'article de J. Berque qui a visité l'emplacement de l'ancien château : « *Ibn Ḫaldūn et les bédouins* », in *Maghreb, histoire et société*, éd. *S.N.E.D.* et Duculot, Alger, 1974, pp. 48-52.

(3) *Taʿrīf*, p. 227.

mais aussi parce que cet incident a été le signal d'alarme qui l'a incité à se retirer. Absurde est toute tentative de chercher une gloire politique dans un pays tribal quand on n'a pas de *'aṣabiyya*. Une théorie concernant le rapport *'aṣabiyya*/politique va être formulée dans la Qal'a, mais qui passe, comme nous le voyons, par un échec politique. C'est pourquoi Ibn Ḫaldūn a d'abord écrit la *Muqaddima*, c'est-à-dire son interprétation de l'histoire liée à une aventure personnelle et à une histoire familiale Il s'agit d'expliquer l'échec par l'histoire. Pour que celle-ci soit explicative, il faut aller au-delà de son apparence *(fī ẓāhirihi)* vers le fond *(fī bāṭinihi)* par une démarche rationnelle *(naẓar wa ṭaḥqīq)* qui recherche les causes *(ṭa'līl)* et les principes *(mabādi')* (1). L'échec doit être expliqué par les lois d'une histoire déterminée, celle du Maghreb. Cette histoire il faut la faire car elle a été insuffisamment faite, d'autant plus que des changements sont survenus sans qu'ils soient saisis par les historiens qui persistent dans le *ṭaqlīd*. La critique de l'Histoire par laquelle commence la *Muqaddima*, *concerne* l'auteur. Le fait que *Kitāb al-'Ibar* contenait la *Muqaddima*, l'Histoire proprement dite, et le *ṭa'rīf* ajouté au même livre en Égypte, n'est pas sans logique : un profond lien existe donc entre l'histoire personnelle *(al-Ta'rīf)*, l'histoire *(al-'Ibar)* et la théorisation de cette histoire *(al-Muqaddima)*.

Ali OUMLIL
(Rabat)

(1) Ce sont les mots clefs que comporte la définition que donne Ibn Ḫaldūn de l'Histoire, *Muqaddima*, 4.

THE PERFECT MAN AS THE PROTOTYPE OF THE SELF IN THE SUFISM OF JĀMĪ

No single technical term in the vocabulary of Jāmī's Sufism conveys satisfactorily the various meanings denoted by the English word "self". (1) Rather these meanings are expressed through the use of a number of different terms. A brief discussion of some of these can act as an introduction to the particular dimension of Jāmī's concept of the self which we wish to explain.

The first and most common term which conveys the meaning of "self" is *nafs*, which in the Arabic dictionary is also translated as "soul, psyche, spirit, mind, life, person", etc. In the context of Jāmī's technical terminology it can probably best be rendered as "soul". It usually refers to the animating principle of the body, the intermediary between the bodily constitution and the spirit, or to the immortal aspect of man's being which can be perfected through the spiritual life. It may also refer simply to the individual consciousness, and as such is nearly equivalent to *anā'iyyah* ("I-ness" or ego), a term, however, which Jāmī rarely employs. Man's *nafs* or soul possesses potentially a

(1) The word "*khwud*" in modern Persian is near to being an equivalent for the English word "self". But although it is used as a technical term by certain Sufis, such as Aḥmad Ghazzālī, as far as I have been able to discern it is not employed technically by Jāmī.

number of different stages of perfection. By traversing these stages it moves ever closer to God and farther from its own fallen nature. The soul in its fallen state—or in its ordinary everyday reality far from its primordial nature *(fiṭrah)*—is referred to as the "soul which incites" (to evil, *nafs-i ammārah*). Through entering upon the path of spiritual perfection it becomes the "soul which blames" (itself for its own shortcomings, *nafs-i lawwāmah*) and at the end of the Path it attains the station of the "soul at peace" *(nafs-i muṭma'innah)*. One can also speak of the "inward dimensions" of the self or soul, dimensions which are only actualized through the path of spiritual perfection, but each of which at a certain stage represents man's subjective reality. Here such terms as "heart" *(qalb* or *dil)*, "secret" *(sirr)*, "hidden" *(khafī)* and "most hidden" *(akhfā)* are mentioned as ascending stages of the self.

Another term which is often translated as "self"—*dhāt*—in Jāmī's works refers almost exclusively to the divine Essence or the Godhead. Here "Self" with a capital "S" would be an appropriate translation. When employed to refer to human beings (a rare usage), the term *dhāt* denotes the individual essence and is usually used—just as it often is in the case of the Divine—to distinguish a person's essence or reality from his attributes *(ṣifāt)* and acts *(af'āl)*.

A third term also listed in dictionaries as meaning "self" is *'ayn*. For Jāmī it usually refers to the reality of a thing as it is known in the divine Knowledge, i.e., the thing's immutable archetype *('ayn thābitah)*, or to the reality of a thing as externalized and manifested in the corporeal world.

Thus if we accept a typical dictionary definition of the word "self" and say that it denotes "the integrated unity of subjective experience" or "the individual consciousness in its relation to itself" the word *nafs*, particularly in its ordinary signification (equivalent to the first level of the soul, *nafs-i ammārah*), or perhaps the word *anā'iyyah*, approaches most closely to what we would mean by "self". If on the contrary we take "Self" to refer to Ultimate Reality, then *dhāt* is the term which more or less corresponds to this concept.

In the present paper, however, it is not my purpose to deal

with the individual self at its ordinary level of consciousness or the divine Self, either of which concepts in Jāmī's thought would require detailed expositions. Rather I wish to deal with a third definition which I feel is more relevant to an understanding of Jāmī's concept of the self in its overall meaning and in its relation to all dimensions of reality: the self as the consciousness and existence of man in the state of perfection, a state which is neither the self of ordinary human experience nor the Divine Reality as such. I am referring of course to a further technical term which plays a role of utmost importance in Sufism from the time of Ibn ʿArabī (d. 638/1240) onward, the *insān-i kāmil* or Perfect Man.

The Perfect Man is precisely the human self at its final stage of perfection and completion. For man there is nothing conceivable beyond this state. Only the Divine and Absolute He-ness or Ipseity *(huwiyyah, dhāt)* can be said to be beyond it. Ultimately the Perfect Man may be said to contain within himself all the ontological states of God as well as all those of creation. In fact the only difference between the Perfect Man and the ontological level designated by the Name "Allāh", i.e. God as we understand Him and as possessing all positive Attributes *(ṣifāt)*, is that God is the Lord and man is the servant; or that God is the Necessary Being in His own Essence whereas man is the Necessary Being by means of another *(wājib bi'l-ghayr)*. Otherwise, everything which can be said about God can be said about the Perfect Man. (1)

(1) See Jāmī's *Naqd al-nuṣūṣ*, ed. by W. C. Chittick, Tehran, 1977, pp. 63 and 93. Saʿd al-Dīn Saʿīd Farghānī identifies the highest stage of the Perfect Man—which is equivalent to the Muhammadan Reality *(al-ḥaqīqat al-muḥammadiyyah)* or the Reality of Realities *(ḥaqīqat al-ḥaqāʾiq)*—with the station of "Or Nearer" *(aw adnā)*, i.e., the First Determination *(al-taʿayyun al-awwal)* or the ontological level of Unity *(aḥadiyyah)*. This station is above Unicity *(wāḥidiyyah)* or the Second Determination, which is the ontological level of the Divinity or the Name "Allāh", but below the unknowable Essence. See the index to *Mashāriq al-darārī*, edited by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, Tehran, 1979; also *Naqd al-nuṣūṣ*, pp. 36-37, a passage quoted from Farghānī. In another passage of the same work Jāmī writes as follows about the Prophet Muḥammad: his reality "was the first immutable archetype effused by the Most Holy Effusion *(al-fayḍ al-aqdas)*. Thereby he attained Supreme Uniqueness through his unitary essence (i.e. his essence at the level of Unity or *aḥadiyyah)*, his divine level (i.e., the ontological level of the Name "Allāh") and his immutable archetype" (p. 274).

The Perfect Man has two aspects, only one of which we will consider here. First he is the ontological prototype of both man and the universe. He is the first creation of God, or rather the primordial and original theophany *(tajallī)* of the Essence, and thus the first point in the descending arc *(qaws-i nuzūlī)* of the manifestation *(ẓuhūr)* or effusion *(fayḍ)* of existence. But the descending arc must reach its lowest point, which is the corporeal world *('ālam al-ajsām)* or world of sensory perception *('ālam al-ḥiss, 'ālam al-shahādah)*. Then the circle closes upon itself. The goal of the ascending arc *(qaws-i ṣu'ūdī)*—the return to the Principle or Creator—is likewise the state of the Perfect Man. The whole practical or operative *('amalī)* side of Sufism is oriented towards the realization *(taḥaqquq)* of the state of primordial perfection which belongs only to the Perfect Man. For example, the various discussions of the stages of the perfection of the soul or *nafs* all refer to the ascending arc through which man returns to his original state. Likewise the complicated and detailed expositions of the stations *(maqāmāt)* of perfection found in many Sufi texts refer to this same reality. (1)

Hence the two dimensions or aspects of the Perfect Man are that he is first the ontological prototype of man and the universe —or the origin of the "descending arc" of creation—and second the exemplar to be emulated, or the goal of the "ascending arc" of creation. Here we are only concerned with the first dimension, as reflected in the writings of the great Persian Sufi poet of the ninth/fifteenth century, 'Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad Jāmī (d. 898/1492). Although best known for his poetry, Jāmī is also the author of eight relatively long prose works—such as his *Lawā'iḥ* (2)—and eight or nine shorter prose works, all dealing directly with Sufi metaphysics. (3) We will be relying mainly on his first attempt to explicate the theoretical teachings of Sufism, *Naqd al-nuṣūṣ fī sharḥ naqsh al-fuṣūṣ*, which in fact of

(1) The 650 pages of Farghānī's *Mashāriq al-darārī*, for example, are devoted mainly to the stations of the spiritual path.

(2) The *Lawā'iḥ* was translated into English by E. H. Whinfield, London, 1906.

(3) I have listed these works and given a brief description of each in my Persian introduction to *Naqd al-nuṣūṣ*, pp. 21-28. See also the following note.

all his prose works is the one in which he deals with Sufi doctrine at the greatest length and with the most freedom to follow his own inclinations and preferences. Most of his other long metaphysical works are commentaries relatively limited by the texts upon which they are based. (1)

* * *

But when we propose to discuss "Jāmī's concept of the Perfect Man", we must be aware of what this signifies: Jāmī is not an original thinker in the sense that he has his own peculiar concept of the Perfect Man and other Sufi doctrines. His concepts are those of the school of Ibn ʿArabī and his special role is that he represents a culmination of that school in the history of Sufism. After Jāmī Ibn ʿArabī's school produces no more figures of the first magnitude. Although certain representatives of Ibn ʿArabī's pure gnosis *(ʿirfān)*, such as ʿAbd al-

(1) Jāmī's longest philosophical work is his Arabic commentary on the *Fuṣūṣ* of Ibn ʿArabī, but it follows the text very closely and offers practically no detailed theoretical elaborations or digressions. *Naqd al-nuṣūṣ* on the contrary consists of 255 pages of commentary upon a ten page text and includes a 65 page introduction in which Jāmī deals with most of the major teachings of Ibn ʿArabī's school in a detailed manner which is not to be seen in any of his other works. Over 50 pages of this work are devoted exclusively to the Perfect Man, and of course many more pages relate to him. If the proportion of commentary to text in *Naqd al-nuṣūṣ* were the same as in Jāmī's commentary on the *Fuṣūṣ*, the work would have 25 pages instead of 265.

Jāmī's other long prose works on metaphysics and philosophy are the following: a commentary on the *Lamaʿāt* of ʿIrāqī *(Ashiʿat al-lamaʿāt)*, which contains a relatively independent introduction of about 15 pages and a few one or two page discussions of certain concepts. *Lawāʾiḥ*, which is not a commentary but compared to *Naqd al-nuṣūṣ* is very short; *Sharḥ al-rubāʿiyyāt*, a commentary on some of his own poetry covering about 80 pages, about one third of which—as I have shown in my introduction to *Naqd al-nuṣūṣ* (p. 22)—is quoted or translated from the latter work; *Lawāmiʿ*, a commentary on Ibn Fāriḍ's *khamriyyah* ("wine song"), which contains an independent introduction of about 25 pages on mystical love; *Sharḥ-i baʿḍ-ī az abyāt-i qaṣīda-yi tāʾiyya-yi fāriḍiyyah* ("Commentary on a few verses of Ibn Fāriḍ's *Poem of the Way*"), a brief translation and explanation of about one-tenth of the poem; and finally *al-Durrat al-fākhirah* (recently critically edited by N. Heer but not yet published), a relatively short Arabic work comparing the views of the philosophers, theologians and Sufis. For a discussion of the relationship between these works in terms of the ideas and themes they discuss see my English introduction to *Naqd al-nuṣūṣ*.

Ghanī al-Nābulusī (d. 1143/1730-1), Aḥmad ibn ʿAjibāh (d. 1224/1809) and Aqā Muḥammad Riḍā Qumsha'ī (d. 1306/1888-9), continue to exercise considerable influence upon Islamic thought, to a large degree metaphysical speculation, particularly in the eastern lands of Islam, is gradually taken over by the "theosophers" of the School of Isfahan, figures such as Mullā Ṣadrā (d. 1050/ 1640), Mullā Muḥsīn Fayḍ Kāshānī (d. 1090/1679) and their successors. However this may be, no subsequent representative of Ibn ʿArabī's school can be compared to Jāmī in terms of fame and influence in the Islamic world.

Thus Jāmī's "originality" is that he summarizes a whole school of thought in himself and brings it to a climax. Moreover he carried this out in a language often clearer and almost invariably more eloquent and beautiful than that of his predecessors and thus more readily accessible to a larger audience. This is true both of his prose and his poetry. Of the other Sufi poets and authors who reflected Ibn ʿArabī's doctrines in their verses and writings—figures such as ʿIrāqī, Maghribī and Shāh Niʿmatallāh Walī—none, with the possible exception of Shabistarī, was able to express the Greatest Master's *(al-shaykh al-akbar)* teachings as directly, beautiful and simply as Jāmī. Certainly the tremendous popularity of Jāmī's writings in the Indian subcontinent is one of the major reasons for the spread of Ibn ʿArabī's school in that region.

In short, Jāmī is a spokesman for Ibn ʿArabī and his school. In his works numerous references to and quotations from most of the major figures of this school can be found. After the Greatest Master himself, most important for Jāmī is Ṣadr al-Dīn Qūnyawī (d. 673/1274-5), Ibn ʿArabī's foremost disciple and the close friend of Rūmī. In fact, although there can be little doubt that after Ibn ʿArabī Qūnyawī is the most important figure of this school, his writings have been neglected by modern scholars. These works, mostly in Arabic but also in Persian, (1)

(1) Concerning Qūnyawī and his works see the recent Ph. D. thesis of S. Ruspoli, *La clef du monde suprasensible*, Sorbonne, V^e^ section, Sciences religieuses, n.d. (1976?). I am currently editing and translating two of Qūnyawī's Persian works: *Tabṣirat al-mubtadi'* and *Maṭāliʿ al-īmān*.

represent a major step in the integration of Ibn ʿArabī's teachings into the intellectual world of the eastern lands of Islam. The originality of Qūnyawī can be observed particularly in his mode of presenting Ibn ʿArabī's teachings, a mode almost completely different from that of his master. The writings of Ibn ʿArabī tend to be like sudden inspirations flowing from his pen with such force and velocity that they destroy horizontal and logical continuity. Qūnyawī on the contrary is the model of logical consistency and point-by-point reasoning. (1) Thus even though the universe he speaks about and the teachings he presents are completely in harmony with those of the Greatest Master, Qūnyawī could write with complete justification, "I have written my works without ever mixing with them the words of other writers, for that is not my habit. God has protected me from that and delivered me from the need for it." (2)

Two other figures of Ibn ʿArabī's school who are of first importance and frequently quoted by Jāmī (3) are Mu'ayyad al-Dīn Jandī (d. ca. 700/1301) and Saʿd al-Dīn Saʿīd Farghānī (d. ca. 700/1301), both direct students of Qūnyawī and authors of works in Arabic and Persian. Jandī's commentary upon Ibn ʿArabī's *Fuṣūṣ al-ḥikam* is probably the first complete one and in Jāmī's view is the basis for all subsequent commentaries, (4) which number over one hundred. (5) Farghānī commented Ibn Fāriḍ's famous *Poem of the Way* (6) in Persian and

(1) On the difference between "Semitic inspirationalism" and "Aryan intellectualism" see F. Schuon, *Logic and Transcendance*, New York, 1975, pp. 149-150; also S. H. Nasr, "Persia and the Destiny of Islamic Philosophy", *Studies in Comparative Religion*, vol. 6, 1972, pp. 31-42, especially pp. 39-40.

(2) *Al-Nuṣūṣ*, printed in the same volume as ʿAbd al-Razzāq Kāshānī, *Sharḥ manāzil al-sā'irīn*, Tehran, 1315 A. H. lunar, p. 281.

(3) For details of the quotations made by Jāmī from his predecessors in *Naqd al-nuṣūṣ*, refer to the work's Persian introduction, pp. 53-67. I was able to find the source of 65% of the work and confirm Jāmī's remark in his introduction that the work resembles the "patchwork cloak" of the Sufis.

(4) See *Nafaḥāt al-uns* of Jāmī, ed. by M. Tawḥīdīpūr, Tehran, 1336 A. H. solar, p. 558.

(5) O. Yahia, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn ʿArabī*, Damascus, 1964, pp. 241-257.

(6) Translated by A. J. Arberry, London, 1952.

then translated his own work into Arabic, adding a great deal to his introduction in the process. This work, called *Mashāriq al-darārī* in Persian and *Muntaha'l-madārik* in Arabic, (1) is perhaps the most detailed exposition of the stations of the spiritual path to be found in the works of Ibn ʿArabī's followers.

Finally it should be mentioned that Jāmī makes extensive use of the famous commentaries upon the *Fuṣūṣ*, such as that of ʿAbd al-Razzāq Kāshānī (d. 736/1335-6) and even more so that of Kāshānī's disciple Dā'ūd Qayṣarī (d. 751/1350-1). Qayṣarī's rewritings of Ibn ʿArabī's ideas, especially in the introduction to his commentary on the *Fuṣūṣ*, are unequalled in their clear and beautiful Arabic prose.

In short, when "Jāmī" is mentioned in the present paper, we are referring to Jāmī's understanding of the consensus of opinion of 250 years of Ibn ʿArabī's school. Moreover there is no doubt that Jāmī himself saw this school as a unified and harmonious whole, with differences of opinion only on minor points.(2) His continuous quotations in *Naqd al-nuṣūṣ* from figures who composed their works at various times throughout this long period reveal this harmony, and other than minor differences of point of view and variations in prose style few discrepancies can be seen among these writings.

* * *

Jāmī discusses three major aspects of the Perfect Man as the ontological prototype of creation: First, the Perfect Man as the locus of manifestation for the Name "Allāh"; second, as the goal of creation; third, as God's vicegerent. Each of these concepts will have to be examined separately.

(1) Concerning *Mashāriq al-dārārī* see note on p. 45. The Arabic text was published apparently in Istanbul in 1293 A. H. lunar.

(2) In his own glosses on *Naqd al-nuṣūṣ* Jāmī points out a number of instances where Kāshānī, Jandī, Qūnyawī and others disagree with Ibn ʿArabī or with each other on a point of doctrine. But in each case the point discussed is a minor one. See *Naqd al-nuṣūṣ*, glosses # 23, 35, 45, 51, 193. These glosses, moreover, seem to indicate that if Jāmī had been aware of major points of difference, he would have mentioned them.

Practically all of Islamic religious thought goes back to the Names and Attributes of God *(al-asmā' wa'l-ṣifāt)*. God in His Absolute Essence cannot be known, but we can know Him in so far as He has revealed His Names, and therefore His Attributes, in the Quran. The primary knowledge of God revealed through the Holy Book becomes the basis for all other knowledge. Without a knowledge of the Names and Attributes we cannot know the universe. The whole of the universe in fact is nothing but the manifestation or theophany of God's Names. To say that "God created the world" means in this context that the world derives its relative and limited existence from the Absolute and Infinite Being of God and that the characteristics and properties which we observe in the world are nothing but dim reflections of God's Attributes. If certain things possess the property of life, this is because God is the Living and they receive effusion *(fayḍ)* and succour *(madad)* from that Name. If certain things see, that is because God is the Seeing, and so forth.

In the context of the Islamic teachings themselves, then, the key to the understanding of the Perfect Man lies in the doctrine of the Names and Attributes. According to Ibn 'Arabī's school the relationship between the Names and the Perfect Man is that he is the locus of theophany *(maẓhar, majlā)*, or the direct manifestation in the world, of the Name "Allāh". "Allāh" is the "all-embracing Name" *(ism-i jāmi')*—therefore also often called the "Greatest Name" *(ism-i a'ẓam)* (p. 17) (1)—in which all of the Names of God are contained. In Jāmī's words, "The Name 'Allāh' is a unity in which is comprised all the divine Names. Therefore any heart which knows it knows all the Names. This is in contrast to the other Names, for the knowledge of not one of them entails the knowledge of the Name "Allāh" (p. 199).

In the Quran it is said that God "taught Adam the Names, all of them" (II, 31). At first sight and in the context of the verse these names seem to be the names of the created things, including the angels, but as explained above the created things

(1) Page numbers mentioned in the article refer to the text of *Naqd al-nuṣūṣ*.

themselves are theophanies of the divine Names. So the Sufis are quite justified in saying that according to the Quran Adam was taught all of God's Names, since the names of the created things are the Names of God inasmuch as they are manifested in this world. Ibn ʿArabī and his followers state explicitly that "Adam" means man as such, and that what is said about Adam refers to all men (p. 86), or at least to all men in their state of perfection. Now since Adam or man was taught all the Names, this is equivalent to saying that he was taught the knowledge of the Name "Allāh", which is precisely the Name which embraces all the others. So Adam as the knower of Allāh is the first locus of theophany for that Name in the world and the first corporeal manifestation of the eternal reality of the Perfect Man. Therefore also Adam as an individual was the first prophet. Ibn ʿArabī calls the first chapter of the *Fuṣūṣ al-ḥikam* the "Wisdom of (the ontological level of the Name) 'Allāh' as embodied in the Logos of Adam", alluding to the fact that Adam—i.e. man himself in his state of perfection—is the theophany of the divine Name "Allāh". Ibn ʿArabī then proceeds to discuss in this first chapter of the *Fuṣūṣ* the Perfect Man.

A second Quranic verse which is taken to refer to man's all-comprehensive nature as the locus of theophany for the Name "Allāh" occurs also in the story of the creation of Adam. After God created Adam and taught him all the Names, He commanded the angels to prostrate themselves to him—for Adam also knew their names and thus possessed power over them, while they themselves did not know the names which Adam had been taught (Quran II, 31).(1) But Iblīs refused to prostrate himself. Then God asked him, "What prevented thee from prostrating thyself to him whom I have created with my two hands?"(XXXVIII,75). Jāmī points out that what distinguishes man is that he was created with *two* hands, whereas everything else

(1) The fact that the angels did not know all the Names indicates that they are only "partial" or "peripheral" beings and do not possess the centrality *(quṭbiyyah)* and all-embracing nature of man's state. But of course their luminous nature endows them with a certain superiority over man, at least in his fallen state. See F. Schuon, *Dimensions of Islam*, London, 1969, p. 120.

was created with only *one* hand. The Two Hands refer to the division of God's Attributes into two categories, the Attributes of Beauty *(jamāl)* and those of Majesty *(jalāl)* (p. 87).(1) Everything other than man is a locus of manifestation only of the Attributes of divine Beauty, or only of those of divine Majesty. Nothing else was created embracing all the Attributes (p. 87).

Jāmī's interpretation of the famous *ḥadīth* of the Prophet, "God created Adam in His own form," illustrates more fully how he understands man as the locus of theophany for the Name "Allāh". After remarking that the exoteric authorities simply understand from the *ḥadīth* that man partakes of all of God's Attributes, he states that the Sufis understand "form" *(ṣūrah)* to signify the means whereby unseen realities *(ḥaqā'iq ghaybiyyah)*—which are "disengaged" *(mujarrad)* from and transcend physical realities—can be conceived or understood (p. 94). In other words the form of a transcendent reality—perhaps "symbol" would be a better translation—is the means whereby that reality *(ḥaqīqah)* or that "meaning" *(ma'nā*—the term employed in contradistinction to *ṣūrah)* manifests itself in the physical world. The form is ontologically connected to its own meaning. Hence man as the "form" of Allāh is ontologically the manifestation of Allāh and the means whereby He is known in the physical world. Without man the Name "Allāh" would have no single locus of manifestation.

Of course it is also true that since the Name "Allāh" embraces all the Names, we can say that the manifestation of all the Names, which is equivalent to the universe as a whole, is a manifestation of the Name "Allāh". This is why Jāmī distinguishes between the summated *(mujmal)* and single manifestation of the Name "Allāh" in man and its particularized *(mufaṣṣal)* and multiple manifestation throughout the whole universe (p. 95).

This "two-pronged" theophany of the Name "Allāh" is the basis for Jāmī's exposition of man's relation to the universe. Man the microcosm *('ālam-i ṣaghīr)* is the mirror of the macrocosm *('ālam-i kabīr)*. But in man the Name "Allāh" is

(1) For other interpretations of the "Two Hands" see *Naqd al-nuṣūṣ*, pp. 107-108.

manifested in such a way that each one of the individual Names which are comprehended by it is equivalent to all others. In other words the divine Unity is manifested directly in man in the midst of the multiplicity of the world. But the world itself, though also a reflection of the Name "Allāh", is so in a particularized mode which manifests the relative multiplicity inherent within that Name. Each of the individual Names embraced by the Name "Allāh" finds its own separate and independent locus of manifestation only in the external world.

This same point can be explained by saying that man is more directly a manifestation of the First Determination *(ta'ayyun-i awwal)* or the Level of Unity *(aḥadiyyah)*, while the universe is more directly a manifestation of the Second Determination or Level of Unicity *(wāḥidiyyah)*. As Jāmī explains in detail (pp. 34 ff.), at the Level of Unity the divine Essence is non-manifest *(bāṭin)* and all relations *(nisab, i'tibārāt, iḍāfāt)* and attributes are negated from it. At this level one can say that each Name is equivalent to all other Names. God as the Inward *(bāṭin)* is the same as God as the Outward *(ẓāhir)* and God as "He who gives life" *(muḥyī)* is identical to God as "He who gives death" *(mumīt)*. But at the Level of Unicity each Name can be envisaged as a separate reality. There is a certain relative multiplicity *(kathrat-i nisbī)* which can be discerned in the Divine Nature, since to envisage God as the Hearing, for example, is to understand Him in a different aspect from God as the Seeing. Hence the Perfect Man reflects more directly the First Determination, because all of the divine Attributes are integrated into his own Essence and are equivalent to it (p. 92). But the world contains a definite multiplicity, which confirms concretely and in a particularized mode the separate and individual reality—albeit relative reality—of each of the Attributes.

The key term which is ascribed to man as the manifestation of the Name "Allāh" is the Arabic word "*jāmi'*", meaning, "all-embracing, all-comprehending, that which brings all things together into a unified whole". The state thus described is called "*jam'*" or "*jam'iyyah*", "all-comprehensiveness." It is

a state which can be well symbolized by a cross, (1) the vertical axis indicating that the Perfect Man encompasses all the ontological levels *(marātib)* or divine Presences *(haḍarāt)*, and the horizontal axis indicating that he embraces each of these worlds or levels in its full extension. Thus when Jāmī enumerates the vertical levels of existence from the divine Essence to the Corporeal world—i.e., the First Determination, the Second Determination, the World of the Spirits, the World of Image-Exemplars *(mithāl)* and the World of Corporeal Bodies—he states that the sixth level is the Perfect Man, who embraces *(jāmi')* all levels. It is also clear that because the Perfect Man embraces all of the divine Names (whether we consider them to be 99, 1001 or infinite in number—p. 84), he embraces all the myriad theophanies of the Names on each of the horizontal levels. For example, in the physical world all the celestial spheres, the elements, the animals, vegetables and minerals are included within him (p. 110).

A further method of expressing the reality of man as the locus of manifestation of the Name "Allāh" reminds one of the expositions of later schools of philosophy: pure and undefiled existence whose source is the Necessary Being *(wājib al-wujūd)*, is characterized by certain attributes, and whatever exists, by the mere fact of its existence, must possess these attributes at least potentially. These attributes can be summarized as the seven principal divine Names (the "seven leaders"—*a'immah-yi sab'ah*): Living, Knowing, Willing, Powerful, Speaking, Hearing and Seeing (p. 40). Wherever existence is found these attributes are also found, but in most beings one of more of these attributes is *in potentia* and not *in actu*. Only in man can all of the attributes of existence be manifested actually. Other creatures, even if they attain the fullness of their own actuality, can not manifest all of the Names and Attributes. Thus to say that man is the locus of manifestation for the Name "Allāh" is equivalent to saying that in him all the Attributes of the Divine Being are actualized in external existence.

(1) See R. Guénon, *The Symbolism of the Cross*, London, 1958.

In Jāmī's words, "The Name 'Living' is the 'Leader of the Seven Leaders,' since the other attributes, such as knowledge, will, power, etc., can not be imagined to exist except after life... Everything has a peculiar kind of life in keeping with its own nature, such that life and its concomitants—i.e., knowledge, power, will, etc.—appear within it in keeping with its own constitution. Hence if its constitution is near to equilibrium, such as is the case with man, all of these attributes, or most of them, will appear; but if it is far from equilibrium, as is the case with inanimate objects and minerals, life and its concomitants will remain hidden within it" (p. 216). Moreover, "Since man is a unity which brings together all of the loci of manifestation, all perfections appear within him in actuality and individually... It is this all-embracingness *(jāmi'iyyah)* which is peculiar to man" (p. 61).

* * *

But why does God *need* a locus of manifestation for His Name "Allāh"? This of course is almost the same as asking why God needs a locus of manifestation for *any* one of His Names. In other words, "Why did God create the world?" When making use of the "mythical" language of the Quranic revelation the Sufis answer this question by referring to the famous *ḥadīth* of the Prophet in which God speaks through him in the first person and says, "I was a hidden treasure and I wanted to be known, so I created the world." The Sufi theoreticians then explain the meaning of this *ḥadīth* in more explicitly metaphysical language. Jāmī writes, "In the inherent perfection of His Essence and in His unitary Self-subsistence God gazed upon His own Self by means of a vision which was in no way superadded to Himself or distinguished from Himself. He saw His Names and His Attributes as relations inherent in Himself, or as Unseen states whose properties had been annihilated by the all-subjugating power of His Unity. Their effects were in no way manifest and their realities were in no way distinguished one from another. But God wanted to manifest these relations and states in order to display the complete perfection of His Names and to gaze

upon them in their loci of manifestation in such a way that their realities and effects would be distinguished" (p. 85).

Thus for Jāmī the meaning of the sentence "I was a hidden treasure" is that in the Essence Itself, the Attributes of God are nowise manifest or distinguished one from another, and therefore none of them exists separately. The door to the Treasure is locked and the precious jewels within (=the Attributes) are hidden from sight. The words "I wanted to be known" refer to the divine Infinity and Perfection, which require that no mode of existence be denied to Absolute Reality, not even limited and finite existence. This finite existence itself adds a new dimension of knowledge to the non-manifest Essence, for the Names and Attributes which in the Essence are known only inasmuch as they are one with the Essence, are known in manifestation or creation as separate and distinct realities in the midst of multiplicity. Each of the jewels within the Treasure is seen as an independent entity. To deny this separative and pluralized reality to the Essence would be in effect to limit It and negate from It one of the dimensions of Its infinite Perfection.

Thus the meaning of the *ḥadīth* of the Hidden Treasure is that God knows Himself in Himself in summated *(mujmal)* and unitary form, whereas He also must have particularized *(mufaṣṣal)* and pluralized knowledge of Himself, which can only come about through the externalization of His Attributes and their "separation" from Him. As a result of this externalization, this transfer from Unity to multiplicity, each of the Attributes can be contemplated in all of its individual traits and in a separative mode. The Attribute of "Sight" for example, which on the one hand manifests itself in God's vision of Himself, becomes manifested in all of the myriad possible forms it can assume as an independent—or rather semi-independent—reality. In the physical world it manifests itself in countless individuals as the sight of man and animals, the photosensitivity of plants, the vision of the sages, etc. Each mode of manifestation exists potentially within the reality of Sight within God's Knowledge, but it exists in actuality only through separative existence in the manifested universe.

But what has just been explained answers only part of our

question, i.e., "Why did God create the world?" Although the world is the locus of manifestation for all of the Names, and thus in its totality for the Name "Allāh" as well, we still want to know why the Name "Allāh" should manifest itself particularly in man.

Jāmī answers this question in a long passage which is worth quoting *in toto*: When the One Essence manifests Itself in the diverse loci of theophany which make up the world, "Its manfestation is in a mode which does not allow for the appearance of all-comprehensiveness. These loci are the various levels of existence, which particularize and disperse the One Reality. Hence (as a result of manifestation) the properties of multiplicity gain sway over the properties of Unity, and the reality of Unity becomes hidden in accordance with the requirements of actualized diversification and objectified particularization. (Because Unity becomes thus veiled by multiplicity), the One Essence wants to manifest Itself in a single perfect locus of manifestation which will embrace all of the loci of theophany, whether they be of the nature of light or of darkness; and which will encompass all of the hidden and open realities of the universe and all the manifest and non-manifest intricacies of creation.

"(The reason for this desire) is that the One Necessary Essence perceives Its Own Self through a perception in no way superadded to Itself or distinguished from Itself... Likewise It perceives Its Attributes and Its Names as inherent and non-manifest relations whose realities are in no sense separate from one another. Then when It manifests Itself upon the basis of the exigencies of the divine Will, in keeping with the diverse preparednesses of the loci of manifestation and in accordance with the multiple intermediaries between Itself and the creatures in such a manner that It becomes particularized in the diversified loci of the various levels of existence, It does not perceive Its own Reality in a manner which unites all the objectified and externalized perfections with the totality of the divine Names and Attributes. The reason for this is that Its Self-manifestation in any given locus of theophany is in accordance with that locus only. Do you not see that the Self-manifestation of God in the

spiritual world is different from His Self-manifestation in the corporeal world? For in the first His manifestation is simple, active and luminous, while in the second it is composite, passive and tenebrous.

"Therefore the One Essence willed to manifest Itself in the universal locus of manifestation, the all-embracing generated being *(al-kawn al-jāmi')* which also encompasses the divine Reality. This is the Perfect Man, for he is a locus of manifestation for both the Absolute Essence and the Names, Attributes and Acts, because of the all-comprehensiveness and equilibrium of his universal mode of existence and because of the scope and perfection of his state of being a locus. Moreover he unites the realities of the Necessary Being and the relations pertaining to the Divine Names with the realities of the possible beings and the attributes of creatures. So he brings together the level of all-comprehensive unity with that of particularization and embraces all that there is from the beginning to the end of the chain of being" (pp. 60-61).

In sum, only through man does God gaze upon Unity in multiplicity. In Himself He sees nothing but Unity, and in the world nothing but multiplicity. But in man Unity and multiplicity are combined in such a way that all of God's Attributes—or in other words the Name "Allāh"—are manifested within one unitary locus of theophany in the midst of the plurality of the world. Without man, a certain mode of divine Knowledge would not exist and the infinity of God would be limited. This is the same as saying that man must exist.

In Itself the Hidden Treasure knows Its own Essence in a unitary mode, so that every Attribute is equivalent to every other. In the world, the Hidden Treasure observes each of Its Attributes manifested singly or in various combinations as semi-independent realities. Only in man does the Hidden Treasure know Itself as a unity objectified and externalized within the heart of multiplicity.

* * *

That the Perfect Man is the locus of theophany of the Name "Allāh" is indicated by the Quran when it states that man is the vicegerent of God *(khalīfat Allāh)*. Jāmī interprets this key term to mean precisely that man is the vicegerent of "Allāh" and of no other Name, and that since he manifests the All-embracing Name within the world, he has been given responsibility for the whole of creation. By encompassing all of the Names man contains the principles of all creatures. He is the microcosm or small world as opposed to the macrocosm or great world, since all that the world contains he also contains. But in reality and in terms of his rank "Man is the great world and the world is the small man, because the vicegerent is superior to his subjects" (p. 91).

Envisaged as the vicegerent of the Name "Allāh" the key function of the Perfect Man is to act as the "isthmus" or *barzakh* between God and the world and thereby to maintain the existence of the world. "*Barzakh*" is a Quranic term sometimes translated as "purgatory", since it is the bridge between this world and the next. It is also one of the names of the World of Imagination *('ālam al-khayāl)* or World of Image-Exemplars *('ālam al-mithāl)*, the intermediary world between the physical world and the spiritual world (pp. 52-53). As such the *barzakh* is similar to the animal soul, which is an intermediary between the body and the spirit (pp. 54-55). Now it is characteristic of a *barzakh* that as an isthmus or intermediary between two realities, it possesses the attributes of both. Thus the World of Image-Exemplars possesses a luminous substance *(jawhar nūrānī)* like the spiritual world, but it is perceptible to the senses *(maḥsūs)* and capable of division *(miqdārī)* like the physical world (pp. 55). Likewise the animal soul is similar to the spirit in that it is simple *(basīṭ)*, but similar to the composite constitution of the body in that it embraces multiple faculties (p. 55).

The Perfect Man then is the isthmus between God and the world, embracing the attributes of both. Jāmī quotes Ibn 'Arabī as follows: Man is like "an isthmus between the world and God, bringing together and embracing both the creatures and Him. Man is the dividing line between the shadow and

the sun. This is his reality. So he has absolute perfection in temporality and Eternality. But God has absolute perfection in Eternality, and He does not enter into temporality... And the world has absolute perfection in temporality; it does not enter into Eternality. Thus man has brought together and embraced all that exists" (p. 106).

It is precisely man's quality of being an isthmus which has made him worthy of being God's vicegerent. Since he is an isthmus, he comprises the attributes of both lordship and servanthood. Through his attribute of lordship—i.e., his divine nature—he takes from God what the creatures demand. And through his attribute of servanthood he is able to establish contact with the other creatures and to see that they receive what they need from God (p. 103).

Expressed differently, the Perfect Man is the means whereby the world is maintained. The Perfect Man in his aspect of lordship, or inasmuch as he embraces the divine realities, receives the effusion of God, i.e., of the Name "Allāh". Then the reflection of the lights of God's theophany overflows into the world, which subsists by receiving this reflection (p. 89). The beings of the world are the loci of manifestation for the Names and Attributes, or their forms, symbols or "seats" *(maḥall-i istiwā')*. Since each being is the locus within which certain particular Names are manifested, it remains under the sway of the Perfect Man, who is the locus of manifestation for the universal Name which contains in itself all the others.

It follows that without man, there would be no world. Here Jāmī quotes Qūnyawī: "The true Perfect Man is the isthmus between Necessity and possibility and the mirror which unites the attributes of Eternality with those of temporal events... He is the intermediary between God and creation. Through him and from his level of existence the effusion of God and the succour which is the cause of the subsistence of 'other than God' reach the world, all of it, both its celestial and terrestrial parts. If it were not for the fact that he acts as the isthmus unopposed to either of the two sides, nothing in the world could be the receptacle for the unique divine succour, because of the lack of correspondence and relationship. The succour would not reach

the world and the world would cease to exist. The Perfect Man is the pillar of the Heavens and the earth. Because of this mystery, when he leaves the center of the earth, which is... the station of Allāh's vicegerency, ...the order of the earth and the Heavens will be destroyed and they will be changed into other than themselves" (p. 97).

In a strangely modern manner Jāmī anticipates an objection which might occur to many people at this point: Before the actualization of the human form the world existed and the planets revolved. So how can you call man the Pole *(quṭb)* of the universe and the means whereby it is maintained? Jāmī replies that although man did not exist in the Sensory World, he did exist in the Spiritual World, and the effect of his existence was manifested in the lower world. To prove this point he cites the famous *ḥadīth* of the Hidden Treasure quoted above. According to his *ḥadīth*, the goal of creation is the perfection of God's Self-manifestation. If God's Essence were not to be manifested, He would remain a Hidden Treasure. This Self-manifestation of God takes place in two modes: the mode of particularization and multiplicity, i.e., in the form of the universe as a whole; and the mode of summation and unity, i.e. in man's form. So the Self-manifestation of the Essence as It is in Itself, i.e. in Its Unity and as embracing all Attributes at once, only takes place in the elemental form of man. In the world as such the Essence manifests Itself as dispersion and multiplicity.

The role of man as perfecting the Self-manifestation of God is referred to in the Quran in the famous verse of the "trust" *(amānah)*: "We offered the trust to the Heavens and the earth and the mountains, but they refused to carry it..., and man carried it" (XXXIII, 72). In this verse "Heavens" refer to the celestial parts of creation, while "earth" refers to the physical world. "Mountains" are an allusion to the worlds and levels of existence which lie between. All of these levels of existence refused to carry the trust because they are loci of manifestation for only certain Names of God. Thus they do not possess the necessary receptivity *(qābiliyyah)* to be the locus of manifestation for the divine All-comprehensiveness, i.e., for all of the

Names embraced by the Name "Allāh". But man did carry the trust, since he possesses a perfect and total receptivity for all of the Names. Thus the divine goal in creation, i.e., the Self-manifestation of God, only became actualized through man's form. Therefore even before man was created in the physical world, the world could only exist through the effusion of existence carried out through him and directed toward his actualization in the external world (pp. 90-91).

* * *

In sum, the Perfect Man as the ontological prototype of the human self, or as the self in its ultimate state of perfection and realization, is the locus within which is manifested directly the Greatest Name of God, which includes in itself all other Names. Thus the Perfect Man is the goal of creation, for through him the Self-manifestation and Self-unfolding of the Infinite Ipseity is actualized. And since he is the goal of creation, all other creatures depend upon him, for "without the fruit in mind the gardener would never have planted the tree" (p. 101). In other words, the individual and particularized Names of God, whose loci of theophany are symbolized by the tree with its myriad branches, are only manifested under the sway of the universal and all-embracing Name, whose locus of manifestation is symbolized by the fruit, which contains in itself the principle of the whole tree.

Finally, one of Jāmī's numerous versified descriptions of the Perfect Man may be quoted here: (1)

"Before Eternity, the states of God
are held within the First Determination
united in their essences with one another,
embodied within each other,
hidden behind the curtain of Unity,
free from separation and its decrees.

(1) This poem is from one of Jāmī's *mathnawī*'s, *Silsilat al-dhahab*, and has been put into its final English form with the help of Peter Lamborn Wilson. The Persian text can be found in Jāmī, *Mathnawī-yi haft awrang*, ed. by M. Mudarris-i-Gīlānī, Tehran, 1337 A. H. solar, pp. 70-71.

Both in their being and in the Mind of God
multiplicity and distinction have not touched them.
Then in the Second Determination
each hidden state becomes distinct,
the realities become distinguishable
each from the other, but still
within the veil of mystery—
a distinction in Knowledge alone,
still inferior to ontological distinctions.
Then, in the footsteps of this becoming,
these realities emerge from the Inward
into the Outward world, though they remain
still unmanifest within the Essence:
the external face of the Essence
is like a mirror in which
the Inward shows itself in the Outward,
and possibility becomes the veil of Necessity;
through this reflection of the Inward,
Necessary Being is tinted with the hue
of each possible being—
one in Essence, but in the eye
of perception, revealed as multiple.
By the differences in the varieties of manifestation
the levels of the Worlds become known:
First the World of Intellects and Souls,
then the World of Imagination,
finally the sensible world.
One by one within these worlds
the divine Names are manifested.
Each thing in each realm
comes into being from a particular
and different Name. All the Cosmos
becomes a mirror, still unpolished,
in which the Face of the Master
of Glory and Bounty can not yet
perfectly be shown, for this
numerical dispersion obstructs
the unitary and all-embracing Mystery.

Adam is the polishing stone
for this mirror, since the Essence
and all its Attributes are within him—
he becomes an all-embracing and universal
locus of manifestation; from within him,
the mystery of the Essence and the Attributes shines forth;
and within this locus, this man,
each of the Names reveals itself.
He becomes the unitary form of all
the individual particularities of the Cosmos—
through him the circle is closed,
the last becomes the first.
He is a book embracing all verses
and signs, his being is the goal
of all goals."

William C. CHITTICK
(Teheran)

THE MUSLIMS UNDER THE MANCHU REIGN IN CHINA

> "If politeness and ceremony be observed toward the Mahommedans, they imagine they are feared and become arrogant; but in showing severity and rudeness, they are impressed with fear and respect and they are supple and manageable".
>
> North China Herald (1)
> August 31, 1867.

This passage, which probably reflected popular and official sentiment in China during the Muslim rebellions of the 1850's and 1860's, epitomizes the disruption of the *modus vivendi* and the breakdown of the *modus operandi* that the Hui minority had worked out among the Chinese up to the advent of the Ch'ing (2). This outright attack on Muslims, all Muslims, was uttered in public by a prominent Chinese figure at a time when an attempt was being made in official circles to distinguish between good Hui and evil Hui. The slogan was "Pu-fen

(1) At the height of the Muslim rebellions in Yunnan (1856-1873) and the Northwest (1862-1878), the North China Herald Editorial quoted a "popular Chinese author" as having said this.

(2) Before the Manchu reign in China, no Muslim uprisings took place in the Empire, despite the long record of Muslim settlement there which dates beck to the T'ang.

Han-Hui, chih wen liang-yu" ("We do not discriminate between Han and Hui, we only distinguish between good and evil."). (1)

The implications of this attack are clear: "them" as opposed to "us". They are Hui, we are Chinese; they have definite barbarian and despicable characteristics; they are unable to grasp the meaning of politeness and ceremony. *Li* (ceremony) is reserved for us, the Chinese *chün-tzu* (gentlemen). There is no way to deal with their arrogance other than the rudeness and severity of *fa* (law). Only then might they become manageable like tamed animals or subjected barbarians.

The public Chinese figure who might have reasoned in this fashion in August 1867, was certainly well within his rights. The Taiping Rebellion, essentially a Han uprising, had nearly toppled the system, but it had finally been contained. But what about these barbarian Muslims in Shensi, Kansu, Yunnan and the far West? Not only were they not content with the bounty that the Emperor and the Empire had accorded them, but they, the ingrates, were now bent on wrecking havoc on Civilization and tearing apart what had been rescued from the Taipings.

To be sure, we are not speaking about an abrupt *volte-face* of the Ch'ing toward the Hui, a change from favoritism and harmony (which never existed) to discrimination and persecution (which did not always prevail). What generated the transition from coexistence under the Ming and previous dynasties, to confrontation under the Ch'ing, was not a clear qualitative change in the attitude of the Chinese toward the Muslims, but rather a quantitative intensification of previous trends that were inherent in the traditional Chinese system and in Chinese attitudes towards foreigners. The intensification of Chinese pressure was sufficient to tilt the precarious balance and set in motion the Muslim defence mechanisms which, when in full swing, followed their own dynamics and tended further to sharpen the crisis between the host and guest

(1) Chu, Wen-djang, *The Muslim Rebellions in Northwest China, 1862-1878*, Mouton, the Hague, 1966, p. 7. The author's translation of this slogan has been revised.

cultures. For the Muslims, there appear to have been three major factors which perhaps made them more responsive under the Ch'ing than before to these pressures. First, the ruling dynasty was alien; that is, if Muslims revolted they could always rationalize (as indeed they did) that their revolt was not directed against their hosts (whom they were eager to please) but against another non-chinese group who happened to have mustered enough power to rule both them and the Chinese. Second, the mounting self-awareness of Chinese Islam, generated by revivalist Muslim influences which seeped into China from India, or emerged domestically during the 18th and 19th Centuries, coincided propitiously with the mounting Chinese pressures upon the Muslims to forego their identity. Third, Muslim rebellions in China were part of, and took advantage of, the malaise of the Ch'ing dynastic decadence and all its manifestations: population growth, economic difficulties, rebellions, devolution of the central power, the breakdown of administration, etc. Granted that dynastic decline was not a Manchu novelty, it is nonetheless true that no major Muslim rebellions broke out during previous dynastic declines or during most of the period of the *pax sinica* of the High Ch'ing. But when rising Muslim awareness on the one hand and the intensification of Chinese anti-Muslim sentiment on the other converged with the dynastic crisis, the stage was set for Muslim uprisings on a grand scale. Despite the nostalgia with which some Muslim writers view the "Golden Age" of Islam in China under the Ming, and the negative light which they throw on the Manchus as the source of all Muslim trouble in China, (1) the picture cannot be really depicted only in black and white. During the Ming, some restrictions were imposed on Muslims (and other minorities) (2) on the one hand, and on the other; what amounts to truly benevolent statements were made about the

(1) See for example D. Ting, "Islamic Culture in China", in Kenneth Morgan (ed.) *Islam:the Straight Path*, Ronald, N.Y. 1958, pp. 350-1; and Pai Shou-i, *Chung-kuo Hui-chiao Hsiao-shih* (A short History of Islam in China) Chunking, 1944, p. 28. Many Chinese Muslims whom I interviewed in Taiwan hold the same view.

(2) Pai, *op. cit.*, p. 27.

Hui by no other than the Manchu Yung-cheng Emperor himself:

"For years, people have submitted memorials claiming that the Hui follow one religion, speak a strange language and wear strange clothes; they are savage and outlaws. These people requested that the Hui be severely punished and restrained...

I know that the Hui inherited their religion from their ancestors... thus, the Muslims' use of mosques, different clothes and a different script, must be considered as resulting from differences in custom. Things such as the Muslim religion, which are not traitorous, lawless or deceitful to the people, should not give us any concern. Living in this Empire and benefiting from our enlightened rule, their faith is not exempt from observing the moral laws of humanity and justice. Therefore, how could they but cherish goodness and urge all to act similarly? Our Court looks on them with the same benevolence as with everybody... Among the Hui many achieved success in the civil and military examinations, received office and were promoted to high ranks... They became accomplished in the rules of propriety and in literature, thus demonstrating that they are no different from others... Not all are good people, there are certainly evil persons among them; but is this not the same among the Han?

Local officials must not discriminate against Muslims, but treat them as the rest of the population..." (1)

Yung-cheng's words, of course, indicate not only imperial concern for peace and quiet, and an attempt to avert open clashes between Han and Muslim while affording imperial protection to the latter, but also underline the strained relations between the two communities, and the demand by the Chinese populace and local officials for harsher treatment of the Muslims. The perennial quality of these two themes was in evidence when, a century and a half later, Tso Tsung-t'ang, the suppressor of the Muslim rebellions in the Northwest during the 1860's and 1870's, wrote:

"Shensi's gentry manifest a profound hatred for the Muslims. When they are asked their views about the Hui, they are always of the opinion that all Muslims should be killed... I fail to understand their reasoning" (2)

(1) This was an edict issued in the 7th year of the Yung-cheng Emperor reign 1729), concerning the Muslims of Shensi. The text is cited in Fu T'ung-hsien, *Chung-kuo Hui- chiao Shih* (History of Chinese Islam), Taipei 1969, pp. 116-117.

(2) *Tso Wen-hsiang-kung Shu-lu* (a Collection of Tso Tsung-t'ang's letters), Nanking, X, pp. 17-18.

After the advent of the Manchus, the Hui problem was complicated by the fact that the Dynasty did not see eye-to-eye with the Chinese on this issue. In order to try to disentangle the complex triangular relationship—Hui-Chinese-Manchu—one should analyze events from the viewpoints of all three components of the triangle. This article, however, will concentrate on the Manchu and Chinese stand, and first the Manchu rulers.

The Manchu Dynasty did not treat the Hui and other minorities uniformly throughout its rule. At first, as foreign conquerors, they adopted the *divide et impera* policy, keeping a delicate balance of power between the various peoples so that they could rule them all. (1) But with the increasing sinicization of the Manchus in the 19th Century, Ch'ing neutrality toward disputes between Han and Hui could no longer be maintained. Moreover, as dynastic decline began its swing, the border between Chinese and Manchu became so blurred that the dynasty was pursuing a Chinese policy, and the Chinese officials employed by the Dynasty were carrying out the Manchu government's policy, as it was obvious during the T'ung-chih Restoration (1862-74). This situation was, of course, reversed in the 1890's, when anti-Manchu sentiment began mounting again and tearing apart the unity that had prevailed since the 1860's.

During the hundred peaceful years which followed 1683, the exceptionally able first Ch'ing rulers maintained economic abundance, tax remittances, an artistic and literary boom, and an energetic administration, all of which provided for stability, a general feeling of euphoria and self-esteem. Under the indefatigable Yung-cheng Emperor (1723-35) in particular, the administration became centralized in his own hands. He personally read and commented on numerous memorials daily. His control of the officials was tight and autocratic, and enforcement of the law was inexorably and vigorously carried out. To prevent any possibility of secret opposition to his rule, he

(1) Chu, *op. cit.*, p. 6.

emphatically prohibited associations and cliques among scholars and officials, as evinced in his treatise "P'eng-tang lun" (On Parties and Cliques) of 1725. (1) He severely punished administrative irregularities and took egalitarian steps toward socially despised people. (2) It is in this light that Yung-cheng's benevolence towards Muslims must be seen; at the same time, however, the Emperor left no doubt as to his insistence on obedience to the law by Muslims, and his belief that Islam should be narrowly defined as an ancestral custom and a matter of creed, nothing more:

"Muslims should not set themselves apart as Muslims, but only as believers in the Muslim faith... In this way, the good will be rewarded and the evil-doers shall be punished... The Muslims in Shensi are far more numerous than in other provinces. How could I consider Muslims as a separate people from the rest of the population. Therefore, I call upon you, Muslims, to act in accordance with propriety, humility and generosity. Do not rely on force to hurt the weak, or take advantage of the ignorant to cheat him. Wrong-doing and cruelty are not permitted by the law, or by Muslim religion. Filial piety and loyalty are extolled by all religions, of which the Muslim religion is part. However, should anyone, by claiming adherence to a separate religion, or by following an heterodoxy, wickedly pursue his own interests, there are laws and statutes to deal with him. Do not imagine that I shall show you any leniency. It is incumbent upon all governors of the provinces where Muslims reside, to announce my intentions and ensure that they are known to everybody" (3)

In another Imperial Edict issued a year later (1730), in response to a proposal to oppress Muslims from an Anhui Taotai, Lu Kuo-hua, Yung-cheng dismissed the memorial as "reckless and outrageous" (4), repeated his assurances coupled with warnings to the Muslims, and called Chinese officialdom to order:

"The Hui, having come to China in ancient times, are part of the people of this country. They are among the children of our land. Since I have ascended the Throne, I have showed them the same favor

(1) I. Hsü, *The Rise of modern China*, Oxford 1970, pp. 42-45.

(2) Pei Huang "Five Major Sources for the Yung-cheng Period (1723-35)", in *Journal of Asian Studies*, XXVIII, 1968, p. 847.

(3) Fu, *op. cit.*, pp. 116-7.

(4) *Ibid.*, p. 180.

as to all others. How could I single out the Muslim religion alone for disapproval?

...If the Hui transgress, they will be punished under the prevailing laws and statutes, which are not calculated to shield them in any way. But if the Hui do no evil, I shall harshly punish any official who, under the excuse of the insignificant differences which exist between [their and our] customs, submit memorials against them... Lu Kuo-hua is a petty official, undeserving of his title of Taotai... Instead of managing local affairs, which should absorb his attention, he meddles with the Hui customs, and even urges legal action against the innocent Hui people. He is motivated either by his private feelings or by his intention to disturb the Government. It is therefore, decreed that Lu Kuo-hua be arrested, interrogated and punished" (1)

One cannot help wondering whether this strong position taken by Yung-cheng reflected not only his concern for law and order, efficient government and justice for all, but also his strong conviction that any corporate activity of either the Muslims or their Chinese oppressors might potentially bear the seeds of cliquism and rebellion. For the Muslims, the Emperor's insistence on their definition as a creed "emanating from ancestral custom", and his assurances that he would shield them *as such*, betrayed his anxiety about the Muslims' forming gangs, concealing weapons, setting themselves apart, and outwitting the Chinese, especially in areas such as Shensi, where they were numerous and where their impact generated the strongest anti-Hui sentiments.

Yung-cheng's concerns may have been fostered by the Muslim rebellion which broke in Kansu in 1648, during the turbulent years when the Manchus were struggling for hegemony in China. That uprising, which had spread to a substantial part of the province, and had taken a year and a half to defeat with tremendous cost to both sides (2), must have reminded the Manchu rulers constantly of the potential dangers of the Hui. The ubiquitousness of Muslims in China made the problem impossible to solve by a military campaign such as those launched against the Ölod Mongols by the first

(1) *Ibid.*

(2) J. J. M. de Groot, *Sectariarism and Religious Persecution in China*, Muller, Amsterdam, 1902-4, II, pp. 269-70.

Manchu Emperors. A pragmatic solution, combining accommodation and stiff controls, was necessary. Hence the promises of protection on the one hand, and threats of punishment on the other.

The danger of corporate activity by the Chinese with regard to the Hui also loomed as a reality, though very subtly so. Was not K'ang-hsi's insistence that bureaucratic disputes had weakened China (1) akin to Yung-cheng's castigation of Chinese officials who kept memoralizing him about the necessity of a strong-handed policy toward the Muslims, despite his edicts to the contrary? (2) Was not the *unity of action* against the Hui, advocated by Chinese officials from Shensi, Anhui and other palces, a subtle manifestation of a corporate representation to the Throne? Even if it were not so, it might have looked so to this fanatically centralistic Emperor. Hence, his policy of dismissing these representations *one by one*, and even dismissing some of the officials who made them, in order to avert the potential turning of their cumulative effort into a corporate activity. The Manchu Emperors also had a positive stake in the preservation of the Hui integrity because of its implications regarding their own manchu-ness, namely their minority status. For Chinese respect for the integrity of the Hui would make an equally strong case for the integrity of the Manchus and their ruling House.

The Ch'ien-lung Emperor (1736-95) marked the peak of the Ch'ing rule and the beginning of its decline. Splendour and literary achievement, peace and territorial conquests, were coupled with a stern literary inquisition, tight social and ideological controls, and numerous uprisings. The Emperor's own boasting, in his *Shih Ch'uan Chi* (A Record of Complete Achievements), about the pacification of the Ghurkas, the

(1) F. Wakeman, "High Ch'ing", in J. Crowley (ed.), *Modern East-Asia: Essays in interpretation,* Yale Uni. Press, New Haven 1970, p. 17.

(2) Yung-cheng made no secret of his resentment on this matter. In his edict of 1729 he wrote: "For years, people have been submitting memorials stating that all Muslims etc."; and in the 1730 Edict: "The Muslims have been condemned in many earlier memorials, and I have strongly reprimanded Ch'en Shih-kuan for a memorial he submitted in 1723..." (See Fu, *op. cit.*, pp. 116-118).

Annamese, the Muslims of Turkestan, etc., (1) was a sad reflection of the unrest which swept the Empire, particularly after 1775, when the corrupt Ho-shen held the reins of power. Ch'ien-lung's policy towards the Muslims remained conciliatory and benevolent on the surface, even in the wake of the Muslim uprising in Turkestan in 1758, making good the old Chinese device of "using barbarians to control barbarians", in our case "*I-Hui chih-Hui*" (use Muslims to control Muslims). (2)

In 1765, when Muslim unrest was again present in the Northwest, (3) the Central Government's budget provided for stipends to be paid, *inter-alia*, to Muslim nobles (4) in order to ensure peace. But while this treatment could be applied to Muslims on the fringes of the Empire, such as Turkestan, where the nomadic-tribal structure of these people allowed the Manchus to buy off their headmen, the settled and more sinicized Hui of China Proper, who submitted to no central authority of their own, had to be dealt with by ideological means. When Fu An-k'ang took up the post of Governor-General of Shensi-Kansu in 1785, he required all the inhabitants of these provinces, Muslim and Chinese alike, to attend the regular *hsiang-yüeh* sermons (5) and, eventually in 1797, the Hui of these two provinces were brought under the regular system of the semi-monthly lectures designed for the "edification of the ignorant rustics". (6)

Ch'ien-lung refused to yield to Chinese officials on the Muslim issue, even after the Kansu turbulence caused by the first New Sect-Old Sect controversy in 1781. (7) Either

(1) Li Chien-nung, *The Political History of China, 1840-1928*, Stanford, 1956, p. 7.

(2) Wang Shu-huai, *Hsien-t'ung Yunnan Hui-min Shih-luan* (The Muslim Uprising in Yunnan 1856-73), Taipei, 1968, p. 45.

(3) *Ibid.*

(4) Hsü, *op. cit.*, p. 81.

(5) Hsiao, Kung-ch'uan, *Rural China: Imperial Control in the nineteenth Century*, The Univ. of Washington Press, Seattle, 1967, p. 192.

(6) *Ibid.*, p. 191.

(7) See "Muhammedanism", in *Encyclopedia of Religions and Ethics*, p. 894. The doctrinal nature of the New Sect as compared to the Old Sect, has been under study by several researchers, including the present writer, but no conclusive

because he had not yet grasped the disruptive potentialities of these religious controversies, or because he was wise enough not to press the Muslims on religious matters, he turned out to be very lenient toward them, to the extent of undoing his own orders regarding the literary inquisition. While thousands of works were being destroyed by the inquisitors because of anti-Ch'ing insinuations, heterodox references, or merely seditions and abusive language, (1) the Emperor reprimanded Chinese officials who showed zeal in carrying out his orders, and confiscated Muslim books in Chinese and Arabic. Chu Wang, the Governor of Kwangsi, memorialized in 1782 concerning the arrest of a Hui "law-breaker"

"...in his luggage we found 21 books hand-written in the Hui script... but it is impossible to tell whether they contain anything illegal... There were, however, ten copies of a book in Chinese, *T'ien-fang Chih-sheng Shih-lu Nien-pu* (The True Record of the Life of the Highest Saint of Arabia) (2)... and another called *T'ien-fang San-tzu Ching* (The Three Character Classic of Arabia) (3)... The presumption of the title *True Record etc.* is unbearable, and its translation and printing by Your Majesty's subjects is *lese-majesté*...

I have examined the religious books in the Hui scripts, but due to my incompetence, it was impossible to ascertain whether they are illegal. But the Chinese books contain many ridiculous passages... Moreover, since the arrested Hui was on his way from Shensi to Kwangtung, he may be connected with the rebel group of Kansu Muslims... It seems necessary to investigate and punish anyone who stirs unrest among people... I am notifying other provincial governors

results have yet emerged; it is evident, however, that the New Sect element was politically more militant that the rest of Chinese Muslims, and stood behind Muslim unrest in 19th Century China.

(1) Justification for book destruction included: "although there is nothing to show evidence of treason in this work, still the words are, in many cases, lying nonsense, fishing for praise; it should be burned", or "This belongs in the class of fiction. Its words are very confused, it ought to be destroyed". Cited by Fairbank and Reischauer, *East Asia: The Great Tradition*, p. 382.

(2) A biography of Muhammad, known in its Western versions as "The Life of Mahomet", published probably in the late 1770's by Liu Chih, by far the most prolific and respected Chinese Muslim writer. See D'Ollone, *Mission d'Ollone (1906-9), Recherches sur les Musulmans Chinois*, Leroux, Paris, 1911, p. 413.

(3) Also attributed to Liu Chih. Its name derives from the fact that it resembles in form the Chinese "Three Character Classic" in that it is composed of three-character sentences. This book is a compendium of the creed and ritual practices of the Islamic Faith.

to confiscate the printing blocks of the books so that they may be destroyed... and to arrest and interrogate the translators, printers, distributors and authors of the books, so that they should be punished..." (1)

The Emperor swiftly retorted:

"The affair was mishandled... The Hui of the Old Sect are numerous all over China and in Shensi in particular... Their prayers follow tradition and have nothing seditious to them... The rebellion in Kansu last year was a result of the feud between the New Sect and the Old Sect, but their religious books were not a bone of contention... I am not to be influenced by any prejudice in dealing with government matters. Those responsible for seditious writings should be punished severely, according to the law, but this is not the case with these Muslim books, which have been inadequately misinterpreted. I see no excess in them. Chu Chang and Pi Yuan (2) are to take no measures. When books of this kind come to the attention of Governors, they ought to take no action against them" (3)

In another edict of the same year (1782), Ch'ien-lung reprimanded Sa Tsai, the Acting Governor General of Liang-Kiang, who had acted on Chu Chang's request to punish Muslims for disseminating their books. He wrote:

"Such foolishness is inconsistent with the conscientious way officials are supposed to carry out their duties... In past years; when Wang Lun in Shangtung, and Wang Fu-lin in Kansu revolted, some Hui people fought bravely against them; and when Su Ssu-shih-san (4) rebelled last year, Muslims of the Old Sect helped the Government to defeat and catch the rebels... I look upon the Hui people as my children..." (5)

The 1790's were, perhaps, the watershed in the fortunes of Manchu rule. With the outbreak of the White Lotus Rebellion (1796-1804), which brought to the fore the growing socio-

(1) The text of this and other documents, drawn from Wang Tai-yu's *Cheng-chiao chen-ch'üan* and Liu Chih's *T'ien-fang Chih-sheng Shih-lu*, were kindly brought to my attention and made available to me by Mr. Joseph Ford of Wimbledon, England. Hereafter, I shall refer to these documents as Ford's.

(2) The Governor of Shensi, who had also memorialized the Throne on the same matter in 1781.

(3) Ford Documents.

(4) A disciple of Ma Ming-hsin, the founder of the New Sect in China, who was apparently responsible for the New Sect-Old Sect feud in Kansu in 1781. See de Groot, *op. cit.*, p. 312.

(5) Ford Documents.

economic problems of China on the one hand, and exposed the impotence of the Manchu armed forces to deal with the situation on the other, the ground was ripe for widespread social unrest, of which the Muslim rebellions were part and parcel. In this situation, when central power declined and security became more and more a concern of extra-Imperial organizations such as local militia or secret societies, Muslim communities, like all others, took their protection into their own hands. But these organizations, being ideologically and practically undermining to the Chinese state, could, in turn, only be seen as heterodox and dangerous to the Manchu Government, which dealt with them accordingly. The more the Manchu Dynasty became unable to contain social disruption, the more intent it was on eradicating heterodoxy, a policy characterized by Schumpeter as the "radicalism of impotence". (1) The 19th Century was marked by a succession of rebellions which shook the entire country. No sooner had the White Lotus Rebellion been temporarily contained than the Eight Diagrams rose in 1813, followed by Muslim rebellions in Yunnan (1820-28, 1830, and 1846), (2) then the great rebellions of the mid-century: the Taiping, the Nien and the Muslims in the Northwest and the Southwest, all of them at a time when foreign powers were making inroads into China, progressing from "strangers at the gate" to "foreign devils" within the walls. How did the Manchu authorities regard these rebellions, and what could they do against them? China's rulers have always been forced to grapple with the frustrating problem of controlling the *hsieh-chiao* (heterodox groups), because of the difficulty of drawing a clear line between orthodoxy and heterodoxy. Under the traditional authoritarian system of control, religious movements which did not win recognition, as the three great institutional religions did, were forced to seek cover and frequently were ready to offer armed resistence to the threat of suppression in order to develop their own form of religious life. Of course,

(1) J. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, N.Y. 1950, p. 328.
(2) Chan, Wing-tsit, *Religious Trends in Modern China*, Columbia Univ. Press, N.Y. 1953, pp. 209-10.

religions which claimed universal salvation and superior powers for their deities over the world order, a dogma implicitly offensive to the Chinese temporal power, would be considered heretical, because they were subversive to the system by definition.

In Ch'ing China, the contents of government ideology were narrowed down to Confucianism of the Chu Hsi brand, despite Emperor Shun-chih's admission that all three systems of teaching—Confucianism, Buddhism and Taoism—were good. Emperor K'ang-hsi himself expounded Chu Hsi and elevated him in official worship. He selected slogans from Chu Hsi's system which were elaborated upon by Emperor Yung-chen and made a basis of continuous ideological indoctrination (Sacred Edicts). In practice, however, a wide gamut of extra-Confucian religious worships persisted, and the government had no choice but to establish a behavioral criterion for evaluating the potential or actual danger posed by heterodox groups. As long as any form of worship or religious creed appeared harmless to imperial security, it was tolerated by the government even if it did not conform to the basic Confucian tenets. But if any religious activity of the people tended to disturb the peace, or was found to have been carried out with seditious intentions, it was branded as *hsieh-chiao* or *yin-ssu* (heretical sect) and promptly persecuted. (1)

The Manchus, as an alien conquering power, were aware of the resistance with which they had been met by the Ming loyalists, of the disdain that eminent Chinese scholars felt towards them (e.g. Wang Fu-chih), (2) and of the suspicion with which the Chinese populace viewed them. Therefore, the Ch'ing Emperors, especially the early ones, were doubly vigilant with regard to manifestations of heresy among the Chinese and moved swiftly to burn heterodox books (Ch'ien-lung's Inquisition), to curtail interprovincial pilgrimages (1739), and to launch ideological war against distinctly heretical

(1) Hsiao, *op. cit.*, pp. 230-1.

(2) Wang Fu-chih is reported to have remarked that even barbarian poetry is stained by the smell of sheep.

societies such as the White Lotus (1), as preventive measures to localize and isolate foci of trouble. But they cautioned against lumping together seditious elements with peaceful citizenry, just because the latter may have shared the same religious beliefs with the former. The Chia-ch'ing Emperor emphasized this point in an edict of 1800:

"The teachings of Confucius are honored forever. Other doctrines, such as Buddhism and Taoism, though not orthodox, have not been eradicated since Han and T'ang times to the present... Even the White Lotus believers do not differ from the common people in their mode of living and dressing. Officials fail to distinguish good elements from the bad among them, and thus force them all into rebellious conduct... I have written in my own hand an essay "On heretical Sects", in which I reiterated the principle that believers in heresies who obey laws, will not be placed under arrest, but only those who herd themselves together and break laws will be punished" (2)

This statement is very much akin to what Yung-cheng and Ch'ien-lung had decreed about the Hui. The Imperial attitude of benevolence and relative tolerance toward the Muslims could be pursued when heterodoxy in general was at a manageable level, and the Imperial policy was meant to maintain it at that level. But with the worsening of the socio-economic conditions in the Empire during the 19th Century, and the resulting heretical movements, heterodoxy got out of hand, and the Manchus had no choice but to order its persecution. At the same time, due to the accelerated sinicization of the Dynasty, the Ch'ing came to look at the Hui problem as the Chinese of the time did, with suspicion and hostility. This approach was, in turn, reinforced by the heterodox manifestations of 19th Century Islam—the Muslim rebellions.

The Ch'ing of the 19th Century were no longer concerned mainly about their rule in China as Manchus, but, like the Chinese Emperors before them, they became interested in the survival of the Dynasty. So while the basic distinguishing

(1) Hsiao, *op. cit.*, pp. 230-1.
(2) Cited by Hsiao, pp. 231-2.

characteristics of the Manchus were no longer being cultivated (1) and the Dynasty fell back on the Chinese bureaucracy for support, the Court, in concert with the gentry, was arrayed against any group which threatened their symbiotic political hegemony. Such groups were, first of all, heterodox organizations which used armed rebellion to resist the Imperial system, or even to attempt to overthrow it.

The worsening conditions of the 19th Century made this problem particularly acute due to the success of secret societies and other heterodox groups in gaining an ever-tightening grip on the people who fell victim to economic destitution, social disturbances and so on, to the point that they had nothing to lose by joining a rebellion. The Taiping Rebellion, which threatened the Confucian foundations of the Empire, brought the Manchus ("now consummately Chinese in culture") (2) closer than ever before to the Chinese gentry, who derived their status from the traditional system and had a stake in preserving it.

If we recapitulate the intricacies of Manchu policies toward the Hui, we can observe the following broad lines: At first, the Manchus struggled to establish their own rule over the Chinese amidst suspicion and hostility. The stratagem of "divide and rule" seemed to be the most workable at this point, and the Manchus made every effort to balance the Hui against the Chinese by refusing to leave the former at the mercy of the latter. Then, faced with sporadic Hui uprisings under Ch'ien-lung, the Manchus began to realize the strength of this community and chose to accomodate them rather than antagonize them.

(1) During the T'ung-chih Restoration, the Banner System lost almost all of its significance as a barrier between Manchu and Chinese, and the Manchus rapidly lost their special position in the bureaucracy. The general ban on intermarriage with the Chinese lost much of its effectiveness, the Chinese population in Manchuria grew steadily after the 18th Century, despite Imperial prohibition. The Manchu language ceased to be a useful tool of the administration, and the hunting expeditions to Manchuria wound down to insignificance. (See Mary Wright, *The last Stand of Chinese Conservatism: The T'ung-chih Restoration*, Stanford Univ. Press, 1957, p. 52.

(2) *Ibid.*, p. 53.

Inquisition laws were not enforced on Muslim writings, and Chinese officials who attempted to do so were unequivocally reprimanded. Even when heterodox Chinese movements were being persecuted, the Hui received a somewhat preferential treatment. It seems that over this period of time, the government was unaware of the inherent undermining quality of the Hui in general, and of their New Sect in particular, and dealt with local Muslim rebellions as pure outbursts of social unrest rather than heterodox activities. Even with the rise of the New Sect during the Ch'ien-lung reign, the Emperor remained uncertain as to its goals and elected to play it down rather than drum up its importance.

But with the recurrence of Muslim disturbances in the context of the ubiquitous social unrest of the mid 19th Century, the Manchus came to realize the dangers of Islamic movements as part of the widespread growth of sectarian movements in general. Thenceforth, the New Sect drew the blame for the trouble, and the Muslims in general, although nominally differentiated into the *liang-Hui* (good Hui) and *Hui-fei* (Hui bandits) categories, became, in fact, indirectly indicted *in toto* as a troublesome non-Han minority and as a dangerous sectarian organization. (1)

The Chinese were always ahead of the Ch'ing government in terms of desiring a harsh policy towards the Hui. Before the mid 19th Century, the Manchu rulers seemed to have difficulties in preventing their Chinese officials from going too far in their over-zealous anti-Hui approach, which no doubt reflected popular sentiment. At this time, intense Chinese dislike for the Muslims may have been generated not only by the cumulative effect of the negative stereotypes that had accompanied Hui existence in China for centuries but also by what social scientists have termed "displaced aggression". (2)

(1) Chu Wen-djang, (*op. cit.*, p. 22) says that "at this time, the Manchu government would have liked to destroy all Muslims, but was short of the necessary force to carry it out".

(2) See G. E. Simpson and J. M. Yinger, *Racial and Cultural Minorities, An Analysis of Prejudice and Discrimination*, Harper, N.Y. 1958, pp. 239, 248-51; and B. F. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*, Bantam, N. Y., 1972, p. 27.

The Chinese, because they had to submit to the humiliation occasioned by the Manchu rule, (1) and unable to avenge themselves of their oppressors, directed their frustration away from its primary source and towards the Hui, whom they thought they could mistreat without incurring the danger of reprisal.

Another reason might be that the Chinese, by pushing the Muslims to the lowest social stratum, thereby raised themselves from that position, though they remained subjugated to the Manchus. The Imperial protection afforded to the Hui certainly contributed to Chinese resentment of their guest minority, as reflected in the repeated memorials to the Throne on these matters and the ever-booming manufacture of new stereotypical tales about the repulsive nature of these arrogant and unreliable people. (2)

The fact that many Chinese Muslims were traders was not in itself conducive to harmony between the Hui and the literati either, for even during the High Ch'ing, strict Confucianists continued to believe that commerce created a class of social parasites, attracting men and resources away from agriculture, the nation's economic foundation. Trade, according to this view, also bred crime and corruption because its profits invited embezzlements, and also because it was associated with the underworld. (3) What easier way was there to discredit the Hui than to associate them with parasites and the underworld, (4) even though Muslims were not the only traders around?

All of these underlying tensions, although ever-present, probably had been considerably blunted by the general laxness of the High Ch'ing and the mood of self-confidence and self-

(1) The Manchus, for example, imposed the wearing of the queue on the Chinese under the threat "Keep your hair you'll keep your head; cut your hair, you'll lose your head".

(2) See e.g. O. Lattimore, *The Desert Road to Turkestan*, London 1938, pp. 165-6; 184; 202-3; and Marshall Broomhall, *Islam in China: a Neglected Problem*, Morgan and Scott, London, 1910, pp. 244-5.

(3) Wakeman, *op. cit.*, p. 21.

(4) A situation strikingly similar to Soviet Jews who, when applying for an exit visa, are branded as "social parasites" and associated with the intellectual underground.

esteem shared by Chinese and Manchu alike, as China entered an almost unparalleled age of peace and economic abundance. After the climax, however, the inevitable downhill journey began. In the 19th Century, demographic pressure made itself felt due to the doubling of the population since the advent of the Ch'ing. No parallel development of resources was available to match it, due to the declining waterwork systems and the lack of Imperial leadership in opening up new lands for cultivation. As prohibitive expenditure was undertaken to campaign against the White Lotus and other rebels, the inefficacy of the Manchu military system became more and more exposed. As insecurity and uncertainty prevailed, robbery and crime increased. In this situation of *sauve qui peut*, a scramble for resources became the order of the day, and those who were better organized, more able to pool their resources and mount a program of mutual help, were more likely than others to make it through the crisis. Hence, the inflation of secret societies, sectarian movements, and other groupings, each struggling on its own for its own sake.

Among those who made it through the turbulent years were the Muslims. When famine struck and scarcity caused many deprivations among the masses, the Hui communities not only survived but took advantage of the situation to purchase Chinese children and raise them as Muslims. As the have-nots usually show hostility to the haves, the Muslims were probably more intensely hated because of success amidst widespread failure and their growth amidst death. This is a situation in which stereotypes of minority cultures are reinforced, and scape-goat hunting by the majority culture is stepped up. This is more true in areas where the guest culture constitutes a sizable minority, thereby posing a more serious threat, economic and otherwise, to the individuals of the dominant culture. In these areas, and under circumstances of sharp social unrest, time-old prejudices burst into outright persecution, and covert jealousies into overt competition. Thus, although the intensification of anti-Hui sentiment and policies was universal under the Ch'ing, we find the problem more acute in areas such as Shensi, Kansu and Yunnan, where

the Muslims constituted a high percentage of the population and where entire communities were Muslims. We have seen the insistence with which Shensi officials memorialized the Throne against the Hui of their province. Similar pleas originated from Kansu and Yunnan.

At the same time, because of the vast Muslim population and the resulting inability of Imperial troops to intervene efficiently in these regions, a contradiction developed between Chinese sentiment, which demanded total annihilation of the Muslims, and the official approach, Manchu and Chinese alike, which realized the unfeasibility of such a proposition and attempted to abide by the differentiation between good and bad Muslims. Ehr-lin, the Acting Governor General of Kansu during the Muslim rebellions of the 1860's, presented his policy to the court, bringing this problem into focus:

"There are among the Muslims evil ones, but also many who are peaceful and law-abiding. If we decide to annihilate them all, we will be forcing the good to join the rebels, and confront us with the huge and impossible task of killing all Muslims. Almost everywhere in Kansu, there are Muslims dwelling in the cities... If we persecute them all, we will cause irreparable damage... Therefore, I am issuing orders to my troops to distinguish between good and evil Muslims. I made it clear that I would pardon all those who yield to us and kill all those who resist. However, this policy has been opposed by local Chinese... I am asking your Majesty to provide a backing for my policy by announcing on your behalf the policy of 'no distinction between Han and Hui; only distinction between good and evil'... When this decree is copied and posted everywhere, all officials and people would know how to behave" (1).

In 1856, the Han-Hui unrest in Yunnan began brewing. A censor memorialized to the Hsien-feng Emperor:

"In the West part of Yunnan, Han and Muslim live intermixed. During the year 1845, a quarrel resulted in mutual killings. The former Governor of Yunnan, Lin Tse-hsü, settled the feud. It appears that the Han common people go about the cultivation of their soil for a living. The Muslims, however; do better in shop-keeping and in trading with goods, which results in their becoming rich and prosperous, and acquiring the best lands..." (2)

(1) Cited by Chu Wen-djang, *op. cit.*, p. 57. The translation has been slightly revised.

(2) *P'ing-ting Yun-nan Hui-fei Fang-lüeh* (Hereafter PTHF) (A strategy for the pacification of Muslim rebels in Yunnan), I, pp. 82-3.

This was the economic rationale for the trouble. On top of that, the Hui were thought to be inherently bad and dangerous, and some drastic measures had to be taken in their regard. Another official memorialized later that year:

"There are Muslims everywhere in the Yunnan province. Their number does not exceed 10 or 20 percent of the Han population (1), but they are exceedingly strong. They are full of suspicion and hatred. Under the existing circumstances, their killings and arsons are particularly cruel and poisonous. The accumulated hatred among the Han has become outrage. People from all quarters are begging for troops to deal with the situation... I intend to investigate the situation in each location separately. If we succeed in one place, the rebels will be frightened in others. If we can force them to surrender their leaders all tied up, we shall be able to pacify the good citizenry. I we wipe them out, [others] will become aware of that and will be frightened..."(2)

By the time the great Muslim rebellions broke out in the 1850's, heterodox movements had been teeming in the contryside, and the Taipings were in full swing in their endeavor to topple the Dynasty. Since the imperial armies were in a shambles, the government had no choice but to entrust the task of pacification to Chinese potentates such as Tseng Kuo-fan, Hu lin-i, Li Hung-chang and Tso Tsung-t'ang, who raised provincial or local militiae to that end. These prominent Chinese leaders, who had as much of a stake in repressing the rebellions as in preserving Confucian values, rallied around the Dynasty, the symbol and embodiment of Confucian rule, because they understood that those forces which threatened Imperial rule, posed as serious a threat to the Confucian system.

Thus, defence of the Ch'ing became synonymous with defence of the Chinese essence, and defeat of heterodoxy, *all* heterodoxy, was the means to achieve that goal. The Ch'ing Emperors, now more Chinese than Manchu, attempted to show that they were more Chinese than the Chinese, for their *raison d'être* at the top of the realm was preservation of the Confucian system and its defence against aggressors from inside and

(1) This estimate seems to be much lower than the actual figure. It may have been deliberately played down by the official in order to avoid accounting for massacred Muslims.

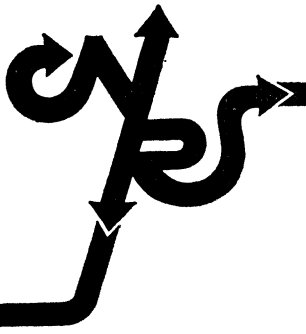
(2) PTHF, I, pp. 102-3.

outside the Empire. The anti-heterodox bias, which had been traditionally Chinese, was now theirs and very emphatically so, since the Chinese provincial leaders on whose support they depended were dedicated to the eradication of heterodoxy.

The convergence of Ch'ing rulers' and Chinese gentry's interests paved the way for a coordinated anti-Hui policy, which brought about the eventual repression of Muslim rebellions. To be sure, the Imperial (i.e. Chinese-Manchu) policy remained, officially, in favor of persecuting the evil Muslims and pacifying the good, probably because of the impossibility of total annihilation of large masses of people who were strong enough, determined enough, and skilled enough to stand up and fight when pushed to the wall; Tso Tsung-t'ang and other high officials were well aware of this over-all picture and were far-sighted enough to pursue this policy fairly consistently. Sometimes they attempted, rather naively, to identify bad Muslims with the New Sect, because this concept would neatly identify Old-sectists as good Muslims and New-sectists as bad (because they were heterodox). But this classification was not as neat in practice as it was in the Chinese minds. For not all those who rebelled were necessarily members of the New-Sect. Many of them joined the rebellion because the latter not only provided the Muslim version of the anti-state, at a time when the state failed to function properly, but it also militated for Islamic ideals and used Islamic symbols which appealed to the Muslim masses in general.

Whether the Chinese were aware of this fallacy and purposely contrived this distinction in order to discourage Muslims from joining the New Sect, or because they were themselves ignorant of internal Muslim sectarianism, is hard to tell. In practice, however, this distinction did not mean much to the Chinese anyway; many a petty official, and sometimes not so petty, came under the sway of the anti-Hui sentiment and took advantage of the remoteness of their localities from the policy-makers to support and even incite pogrom-style onslaghts against the Muslims, with or without the New Sect pretext.

Raphael ISRAELI
(Jerusalem)



CONTRIBUTIONS A LA CONNAISSANCE DES ÉLITES AFRICAINES

- cette nouvelle collection a pour thème l'étude biographique des personnes ayant joué un rôle important ou exerçant encore leurs fonctions dans les régions situées à l'ouest du Soudan.
- le premier fascicule comprend un index des lieux et des populations, des notices par ordre alphabétique des personnalités du pays toubou.
- le deuxième fascicule porte sur la vie du musulman Abd el-Karim et sur son influence islamique au XVIIe siècle.

Fasc. 1 : éléments pour un dictionnaire biographique du Tchad et du Niger. A. Le Rouvreur. 15 × 21,5 / 48 p. / broché. ISBN 2-222-02229-0

Fasc. 2 : Abd el-Karim, propagateur de l'Islam et fondateur du royaume du Ouaddaï. M. J. Tubiana, I. H. Khayar, P. Deville. 15 × 21,5 / 38 p. / broché / 4 p. de pl. h. t. ISBN 2-222-02252-5

Les deux fascicules vendus ensemble ..... **25 F**

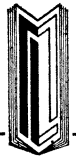
Editions du CNRS
15 quai Anatole France. 75700 Paris

CCP Paris 9061-11 - Tél. 555.92.25

M._____
profession_____
adresse_____
achète le livre_____

chez son libraire ☐
à défaut aux Editions du CNRS (chèque joint) ☐
et demande votre documentation
☐ Sciences humaines
☐ Sciences exactes et naturelles
☐ Trésor de la langue Française
☐ Revue de l'Art

INDUSTRIE SERVICE



G.-P. Maisonneuve et Larose
Éditeurs

15, rue Victor-Cousin, Paris 5e

P. BRADLEY, C. RAYNAUT et J. TORREALBA

LE GUIDIMAKA MAURITANIEN

Diagnostic et propositions d'action

Une étude menée par une équipe pluri-disciplinaire afin d'établir, sur une région du Sud mauritanien, un diagnostic embrassant les domaines socio-économique, agricole et naturel. Cette analyse débouche sur la présentation d'un projet de développement agricole.

Rémy DOR et Michèle NICOLAS

QUAND LE CRIBLE ÉTAIT DANS LA PAILLE

Hommage au Professeur Pertev Naili Boratav, cet ouvrage regroupe les contributions que lui offrent ses collègues et amis. Tous ces articles concourent à approfondir la connaissance de la culture et des traditions populaires du monde turc.

Chowki ABDELAMIR

FOETUS ET CHIFFONS DU DÉSERT

Ces poèmes torturés d'un jeune irakien sont construits pour l'expression d'une double obsession : d'un côté, les exigences d'une pulsion sexuelle, avec ses désirs et ses épuisements, de l'autre, la vision politique et sociale, la première pulsion nourrissant la seconde en images dans l'attachement sensuel à « une patrie que les pauvres ont remplie de sable et de captives de guerre ».

CATALOGUE GÉNÉRAL DE NOS ÉDITIONS SUR DEMANDE

G.-P. Maisonneuve et Larose
Éditeurs
15, rue Victor-Cousin, Paris 5e

CLASSICISME ET DÉCLIN CULTUREL DANS L'HISTOIRE DE L'ISLAM

Actes du Symposium international d'Histoire de la Civilisation musulmane, organisé du 25 au 29 juin 1956, à Bordeaux par R. BRUNSCHVIG et G. E. Von GRUNEBAUM.

La réédition de cet important ouvrage épuisé depuis de longues années, mais toujours recherché, s'imposait.

CATALOGUE GÉNÉRAL DE NOS ÉDITIONS SUR DEMANDE

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 20 MARS 1979
SUR LES PRESSES DE A. BONTEMPS, IMPRIMEUR
LIMOGES (FRANCE)

Registre des travaux imprimeur : n° 26045 — Éditeur : n° 769
Dépôt légal : 1er trimestre 1979

G.-P. Maisonneuve et Larose
Éditeurs
15, rue Victor-Cousin, Paris 5e

PUBLICATIONS DU DÉPARTEMENT D'ISLAMOLOGIE
DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS-SORBONNE (PARIS IV)

L'ESPACE SOCIAL DE LA VILLE ARABE

sous la direction de
Dominique CHEVALLIER

Action thématique programmée du Centre National de la Recherche Scientifique : ESPACES SOCIO-CULTURELS ET CROISSANCE URBAINE DANS LE MONDE ARABE.

Actes du colloque tenu les 24, 25 et 26 novembre 1977

Un volume 16 × 24, 368 pages, illustré, ISBN : 2-7068-0766-0

al-Bāǧī
al-Minhāǧ fī tartīb al-ḥiǧāǧ

L'ART DE LA POLÉMIQUE

Texte arabe établi par
ABDEL MAGID TURKI

Un volume 18 × 23, 270 pages en arabe et 22 pages d'introduction et de bibliographie en français, ISBN : 2-7068-0666-4.

Précédemment parus dans la même collection :

Ibn Al-Muqaffa' « Conseilleur » du Calife, par Charles PELLAT.

Ahmad Baba de Tombouctou (1556-1627), sa vie et son œuvre, par Mahmoud A. ZOUBER.

Un genre littéraire arabe : Al-Maḥâsin wa-L-Masâwî, par Ibrahim GERIES.

Textes arabes relatifs à la dactylonomie, par Charles PELLAT.

Aux sources de l'orientalisme : La Bibliothèque orientale de Barthélemi d'Herbelot, par Henry LAURENS.

CATALOGUE GÉNÉRAL DE NOS ÉDITIONS SUR DEMANDE

G.-P. Maisonneuve et Larose
Éditeurs
15, rue Victor-Cousin, Paris 5e

CHRONIQUE DE TABARI

Traduite par H. ZOTENBERG avec notes et index

Cette édition reproduit intégralement la traduction faite par ZOTENBERG sur la version persane de BEL'AMI. Elle est accompagnée de notes philologiques et historiques, et suivie d'un important index.

La présentation réalisée en collaboration avec les Éditions d'Art LES HEURES CLAIRES, a été particulièrement soignée : une belle et claire impression deux couleurs sur papier de qualité teinté ivoire, une reliure artistique, font de cet ouvrage l'une des pièces maîtresse de toute bibliothèque.

Tirage de luxe limité à 1.750 exemplaires numérotés

Quatre volumes 19 x 25 totalisant 2 624 pages tirées en deux couleurs, relié plein skivertex mosaïqué en couleur, livrés sous emboîtage.

ISBN : 2-7068-0655-9

CATALOGUE GÉNÉRAL DE NOS ÉDITIONS SUR DEMANDE

IMPRIMERIE A. BONTEMPS, LIMOGES (FRANCE)